





Wissenschaft und Bildung
Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens
107

Geschichte der Philosophie im Altertum und Mittelalter

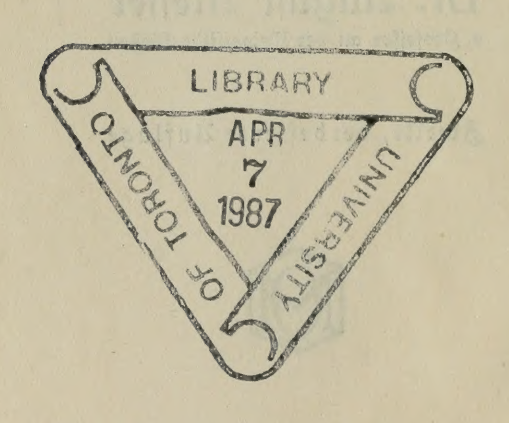
Von
Dr. August Messer
o. Professor an der Universität Gießen

Zweite, verbesserte Auflage



1916
Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig

[illegible] VI Thal. Anax., etwas jünger Anaxim., Xen.
594 Sol. Ges.
585 v. Thales vorherges. Sonnenf.
etwa um 500 Pyth.
546 Erob. v. Sardes
525–456 Aischyl.
um 500 Parm. u. Heraklit i. Mannesalter
500–494 Jon. Aufstand
500–428 Anax.
496–406 Soph.
495 Erob. v. Mil.
V Prot. Emped., etwas jünger Gorg., Demokr.



Ohlenrothsche Buchdruckerei
Georg Richters
Erfurt

Vorwort.

Zur ersten Auflage.

Diese neue Darstellung der Geschichte der Philosophie sucht ihre Rechtfertigung in erster Linie darin, daß sie die vielbeklagte Dunkelheit philosophischer Bücher vermeiden und klar und verständlich reden will. Das wird jedoch durch allzu große Kürze unmöglich gemacht. Darum war es angesichts des ungeheuren Stoffes geboten, alles irgendwie Entbehrliche wegzulassen, um das Wesentliche mit einiger Ausführlichkeit behandeln zu können. Dabei sind aber nicht nur einzelne „große Denker" herausgegriffen, sondern der geschichtliche Zusammenhang und die Beziehung der Philosophie zur allgemeinen Kulturlage ist berücksichtigt.

Sodann gibt das Buch nicht nur eine historische Darstellung, sondern auch eine kritische Würdigung der wichtigsten philosophischen Ansichten. Dadurch soll der Leser zum eigenen philosophischen Nachdenken angeregt werden.

Mein kleines Werk widme ich meinem verehrten Schwiegervater Dr. Wilhelm Platz und meiner lieben Frau Paula.

Zur zweiten Auflage.

Die erste Auflage hat eine freundliche Aufnahme gefunden, insbesondere ist die Faßlichkeit der Darstellung allgemein anerkannt worden. Gleichwohl war ich bestrebt, auch nach dieser Richtung den Text noch zu verbessern, damit diese geschichtliche Darstellung zugleich der Aufgabe diene, in die Philosophie und das Philosophieren einzuführen.

Vereinzelten sachlichen Ausstellungen und Wünschen der Kritik habe ich nach Möglichkeit Rechnung getragen. Vor allem habe ich die Abschnitte über die Eleaten, über Plato und Aristoteles erheblich erweitert und umgestaltet, wobei ich besonders durch Werke Paul Natorps mich gefördert sah; auch in der Darstellung der mittelalterlichen Philosophie habe ich neuere Forschungen verwertet.

August Messer.

VI v. Chr. Lao (der Alte): am Anfang war Tao d. i. ein na-
loser Urgrund, und dann d. Schöpfer d. All, aller Kräfte u. aller
hervorging. Er weist auch dem Handeln der Menschen die richt-
g. Zu ihm strebt d. Mensch empor, indem er sich von allem Irdi-
schen u. auf sich selbst zurückzieht.
Lehre vom Brahman, dem d. ganze Welt hervorbringenden
[illegible] u. wieder in sich zurückziehenden All-Einen
Atman (Menschenseele), findet nur in dem [illegible]
[illegible] mit dem All-Einen eines Wesens ist.
[illegible]: d. ganze Welt, [illegible] unseres eigenen Ich, [illegible]
Schatten, [illegible] d. Schleier d. Maya verhüllt (d. täuschende [illegible]
[illegible] nur ein All-Einen, d. Gottheit.
Diese Lehre hegt Tagore in abendl. Denken zu [illegible]
[illegible] dem [illegible] d. Einzelseele in das All doch auch die [illegible]
[illegible]lichkeit stark betont, d. [illegible] zu [illegible]
[illegible] gefasst werden soll.
[illegible]: Abwend. v. allen [illegible] u. [illegible] in der [illegible]
[illegible] (N.). Religiöse Pflicht f. d. [illegible]
[illegible]thustra (um 600): [illegible] d. Welt [illegible] zw. [illegible] u. [illegible]

Inhalt.

Die antike Philosophie.

I. Kapitel.

Erste, vorwiegend kosmologische Periode der griechischen Philosophie.

Die antike Philosophie.

I. Kapitel.

Erste, vorwiegend kosmologische Periode der griechischen Philosophie.

§ 1. Die Voraussetzungen für die Entwicklung der griechischen Philosophie.

Es war nicht zufällig, daß sich die griechische Philosophie zuerst in den Kolonien an der kleinasiatischen Küste entwickelte. Die Herrschaft der Überlieferung auf allen Gebieten menschlichen Lebens wurde hier am frühesten erschüttert durch die neuen Aufgaben, die auf staatlichem, wirtschaftlichem und gesellschaftlichem Gebiete zu lösen waren. Die Berührung mit dem uralten Kulturkreis des Orients mußte zugleich den Gesichtskreis erweitern und das geistige Leben anregen und befruchten. Im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. ist dort bereits eine Kultur aufgeblüht, die mit der deutschen gegen Ende des Mittelalters vielfach verwandte Züge aufweist. Der geographische Horizont hat sich erweitert über die Küsten des schwarzen und des mittelländischen Meeres hinaus; die Naturalwirtschaft wird durch die Geldwirtschaft zurückgedrängt; neben den Großgrundbesitzern, die zugleich das Rittertum jener Zeit darstellten, gewinnt das wohlhabende Bauern- und Bürgertum, das die schwerbewaffneten Fußgänger (die „Hopliten") stellt, an Bedeutung. Innere Kämpfe sind an der Tagesordnung, die an die Streitigkeiten der Patrizier und Zünfte in den mittelalterlichen Städten erinnern; einzelne starke Persönlichkeiten schwingen sich zur Alleinherrschaft auf, wie in dem Italien der beginnenden Renaissance. Und überhaupt treten eigenartige Individualitäten auf allen Kulturgebieten stärker hervor. Die Verwendung des

Papyrus zu schriftlichen Aufzeichnungen mußte damals für das geistige Leben eine ähnliche Förderung bedeuten, wie im Ausgang des Mittelalters die Erfindung des Buchdrucks.

Wie sich überhaupt alle weltliche Kultur aus religiösem Urzustand heraus entwickelt hat, so hatte sich auch die erwachende philosophische Reflexion loszuringen von der ursprünglichen einseitig religiösen Naturauffassung und Weltdeutung. Bei allen Naturmenschen finden wir, daß eindrucksvollere Naturvorgänge als Handlungen menschenähnlicher und zugleich übermenschlicher Wesen aufgefaßt werden. Indem man deren Gunst zu gewinnen, ihren Zorn zu besänftigen sucht, greift man zu Bitten, Danksagungen, Opfergaben. Nicht bloß Naturobjekte, von denen günstige oder schädliche Wirkungen ausgehen, wie Sonne, Mond, Wolken und Winde, Erde und Meer werden so als lebende Wesen gedacht, die Vermenschlichung erstreckt sich auch auf Kräfte, Eigenschaften und Zustände; auf Nacht und Morgenröte, Tod und Schlaf, Liebe und Streit, Frevelsinn („Hýbris"), Recht („Díke") und Strafe („Erinys"). Dabei werden die Vorgänge in der Natur: Gewitter und Sturmeswehen, der Wechsel der Jahreszeiten und der von Tag und Nacht, die Phasen und die Verfinsterungen des Mondes, Erdbeben und Überschwemmungen in einer reichen Fülle von Mythen gedeutet.

Aber noch weitere Quellen religiöser Vorstellungen lassen sich allenthalben nachweisen. Die Traumbilder scheinen dem primitiven Menschen Wesen besonderer Art zu sein, ungreifbar zwar wie Duft, Wind und Schatten, aber durchaus wirklich. Ein solches Wesen ist ihm auch der rätselhaft warme Hauch, der beim Atmen des Lebenden hervordringt und der beim Tode augenscheinlich den Körper verläßt. Daß aber diese hauchartige Seele nach dem Tode fortbesteht, das zeigt ihm das Erscheinen Verstorbener im Traume. Die Anhänglichkeit und Dankbarkeit gegen die Vorfahren wie die Furcht vor diesen so unheimlichen, spukhaften Seelenwesen mußte gleichfalls mannigfache Kultushandlungen hervorbringen. Auch mußte die Vorstellung von der Existenz solcher Seelen zur Vermenschlichung der Naturobjekte noch mehr verlocken. Nicht nur, daß die unbewußt dichtende Phantasie Feld und Wald, Gebirge und Triften, Bäume und Quellen mit Geistern belebte, die verehrten Naturobjekte wurden mehr und mehr nur als sichtbare Wohnstätten der göttlichen Wesen aufgefaßt und diese immer mehr davon losgelöst und immer mehr vermenschlicht und zugleich

idealisiert. Ein relativ spätes Produkt dieser Umbildung primitiver religiöser Vorstellungen ist die homerische Götterwelt, in der sich zugleich die künstlerische Kraft des griechischen Geistes glänzend bekundet. Freilich darf man die Götter, wie sie der dichterische Genius gestaltet, nicht ohne weiteres identifizieren mit den Göttern des frommen Volksglaubens und des Kultus; auch wird in der damaligen Volksreligion noch mehr Scheu und Ehrfurcht vor den Göttern geherrscht haben, als bei den stolzen Herrengeschlechtern, die sich an den daseinsfrohen homerischen Gesängen ergötzten.

Ein ganz anderer, düsterer, gedrückter Sinn spricht aus den Werken des böotischen Bauerndichters Hesiod. Seine „Theogonie", d. h. sein Gedicht von der Entstehung der Götter, enthält zugleich eine Kosmogonie, d. h. eine Darstellung der Weltentstehung[1], die zeigt, wie jenes mythenbildende Denken schon Antwort zu geben suchte auf die Frage nach dem Woher der Welt, also eine primitive Naturphilosophie lieferte; ebenso wie in der damals herrschenden Vorstellung von der „Moira" (dem Verhängnis), der Menschen und Götter unterworfen sind, eine dämmernde Ahnung der allenthalben waltenden Naturgesetzlichkeit erblickt werden kann. Auch darin zeigt diese Ahnung ihre Wirksamkeit, daß im Verlauf der religiösen Entwicklung der Polytheismus immer mehr dem Monotheismus sich zuneigt, insofern die Einzelgötter dem Willen eines obersten Lenkers in steigendem Maße untergeordnet werden.

Für die Entwicklung des philosophischen Nachdenkens war es von großer Bedeutung, daß bei den Griechen nicht eine fest organisierte Priesterschaft mit Dogma und Theologie das geistige Leben der Nation beherrschte. An Ansätzen dazu hat es freilich nicht gefehlt. Wohl bis ins 7. Jahrhundert zurück gehen die sog. orphischen Schriften, in denen eine Art Theologie als Offenbarung des mythischen Sängers Orpheus vorgetragen wurde. Es waren darin Lehren von der Entstehung der Götter und der Welt, wie sie uns schon bei Hesiod entgegentreten, weiter ausgesponnen. Aber diese theologische Literatur hat bei den Griechen niemals die Bedeutung

[1] Danach entstand zuerst das Chaos (die gähnende Leere, der Weltraum), dann die Gaia (Erde) und der Eros (der Gott der Liebe und der Zeugung). Aus dem Chaos ging das Dunkel („Erebos", d. i. dunkler Abgrund) und die Nacht hervor. Aus der Verbindung beider entsprang der lichte Äther und der Tag. Die Erde erzeugte den gestirnten Himmel, die Berge und das Meer, dann im Vereine mit dem Himmel (Uranos) den die Erde umfließenden Strom Okeanos usw.

erlangt, wie sie die Theologie bei orientalischen Völkern oder im christlichen Mittelalter besaß. So hatte sich die griechische Philosophie nicht in gleichem Maße wie die christliche erst von den Fesseln religiöser Dogmen loszuringen; aber dennoch war die geistige Umwälzung, die von der Philosophie ausging, eine überaus tiefgreifende, und sie hat auch auf die Fortentwicklung der religiösen Vorstellungen stark eingewirkt.

Auch das war für die *freie*, d. h. nur durch sachliche Motive bedingte, Entfaltung der griechischen Philosophie förderlich, daß sie wesentlich ihre Träger fand an Männern, die aus lauterem Wahrheitsdrang sich dem philosophischen Nachdenken und Schriftstellern hingaben, die lediglich *für* die Philosophie und nicht *von* der Philosophie lebten. Sie trugen den Namen „Philósophoi", d. h. Liebhaber der Weisheit, mit Recht; sie waren nicht etwa *staatlich* angestellte Forscher und Lehrer, die „nach oben" hätten „Rücksichten nehmen" müssen. Von wenigen Ausnahmen — wie Anaxagoras, Sokrates u. a. — abgesehen, wurde auch durch die Staatsgewalt die freie Entwicklung der griechischen Philosophie nicht gestört oder gehemmt.

§ 2. Die jonische Naturphilosophie.

Philosophieren besteht darin, daß der Einzelne durch eigenes Prüfen und Forschen sich eine Welt- und Lebensanschauung, von deren Gültigkeit er sich Rechenschaft geben kann, zu bilden sucht, und daß er nicht mehr die überlieferte religiöse Anschauungsweise als eine selbstverständliche gläubig hinnimmt. Es ist nun das dauernd Lehrreiche an der griechischen Philosophie, daß in ihr die schweren Fragen, die dem Menschen beim Nachdenken über Welt und Leben aufsteigen, mit großartiger Einfachheit und Folgerichtigkeit der Reihe nach auftreten und höchst beachtenswerte Beantwortungen finden.

Das *erste* Problem, an welchem die Philosophie sich entwickelte, war die Frage nach einem *einheitlichen Grundstoff* („Arché"), der all den verschiedenartigen Naturwesen zugrunde liege und in dem Wechsel des Geschehens sich erhalte. Es war das Einheitsbedürfnis des menschlichen Geistes, welches sich in dieser Frage und in den Versuchen ihrer Beantwortung bekundete, jenes Einheitsbedürfnis, das bis auf den heutigen Tag die Wurzel der sog. „monistischen" Weltanschauungen bildet, d. h. derjenigen, die alles Wirkliche aus *einem* Prinzip abzuleiten suchen.

Als „jonische Naturphilosophen" bezeichnet man jene Philosophen, die das Problem des Urstoffs zu lösen unternahmen. Sie stammten nämlich alle aus Milet, der bedeutendsten Stadt des kleinasiatischen Joniens. Der älteste, Thales (zwischen 624 und 545) erklärte das „Wasser" als den Grundstoff; dabei dachte er wohl nicht bloß an das eigentliche Wasser, sondern allgemein an den Aggregatzustand des Flüssigen, Feuchten als den Urzustand. Zur Begründung soll er angeführt haben, die Nahrung von Pflanzen und Tieren sei feucht; die Lebenswärme entspringe also dem Feuchten; feucht sei ebenso der pflanzliche und tierische Samen.

Eine andere Lösung des Problems versucht Anaximander[2] (610—547).

Nach ihm ist keiner der in der Erfahrung vorhandenen Stoffe der Urstoff. Die Arché denkt er sich entweder als eine Mischung aller Stoffe oder (was wahrscheinlicher ist) als qualitätlos, d. h. ohne bestimmte Beschaffenheit und insofern als schlechthin unterschiedslos, undifferenziert; er bezeichnet sie (ihrer Quantität nach) als „Âpeiron" (unendlich), denn ein endlicher Stoff würde sich wohl nach seiner Meinung in der endlosen Folge der Erzeugungen erschöpfen. Aus dem Urstoff sollen nun durch Aussonderung zunächst das Kalte und das Warme hervorgehen, aus ihnen bildete sich das Flüssige und weiterhin die anderen Stoffe. Diese, von einer Wirbelbewegung ergriffen, lagerten sich je nach ihrer Schwere: den Kern bildete die Erde; ihre Oberfläche war von Wasser bedeckt, das aber z. T. durch die Sonnenwärme verdunstete. Die Erde war umgeben von einer Luft- und einer Feuerschicht, aus der sich die Gestirne bildeten. Sonne, Mond und Sterne kreisen um die Erde. Diese — als ein niedriger Zylinder gedacht — schwebt frei in der Mitte infolge ihres gleichmäßigen Abstandes von allen Teilen der Himmelskugel. Bemerkenswert ist auch eine gewisse Vorausnahme des Deszendenzgedankens: die ersten Tiere seien aus dem Meerschlamm entstanden; aus ihnen hätten sich die übrigen Tiere und auch die Menschen entwickelt.

Der dritte der Jonier, Anaximenes (c. 588—524), erklärt die Luft (bzw. den gasförmigen Aggregatzustand) für das Urprinzip. Erde, Wasser und Wolken erklärt er als Verdichtungen, Feuer

[2] Er verfaßte die erste philosophische Prosaschrift („Über die Natur"), die freilich verloren ist.

als Verdünnung der Luft, die zugleich als Trägerin alles Lebens, als Seele, gefaßt wird. Mit Anaximander nimmt er an, daß diese sichtbare Welt mit all ihren Einzelwesen, wie sie aus dem Urstoff hervorgegangen, so in diesen zurückkehren wird[3], worauf der Weltprozeß von neuem beginnt.

Die philosophischen Gedanken dieser jonischen Naturphilosophen unterscheiden sich dadurch von den früher erwähnten kosmogonischen Spekulationen, daß hier nicht mehr die Natur und ihre Bestandteile personifiziert, und auf Zeugungen persönlich gedachter göttlicher Wesen zurückgeführt und daß Geschichten von den Handlungen dieser Wesen erzählt werden, sondern daß das Geschichtslose, Beharrende im Wechsel der Erscheinungen gesucht wird. Andererseits darf man freilich die Arché (den Urstoff) der Jonier nicht mit dem Begriff des Stoffes (der Materie) in der modernen Naturwissenschaft in eins setzen. Der Stoff wird zugleich gefaßt als ein kraftbegabtes, ja belebtes und strebendes Wesen. Das Weltgeschehen erscheint so als ein Lebensprozeß, den man erkannt zu haben glaubt, wenn man den ihm zugrunde liegenden Stoff erfaßt. Man hat darum die jonische Philosophie, weil in ihrer Arché die Begriffe Materie, Kraft und Leben noch ungeschieden beisammen sind, auch als „Hylozoismus" („Stoffbelebung") bezeichnet. Übrigens wirkt die stillschweigende Voraussetzung, daß der Welt ein lebendiges Prinzip zugrunde liege, in der ganzen griechischen Philosophie weiter.

§ 3. Pythagoras und seine Schule.

Pythagoras (c. 580—c. 500) ist nicht als der Begründer der sog. Pythagoreischen Zahlenlehre anzusehen (sie ist erst in seiner Schule entstanden), sondern er ist wesentlich religiös-sittlicher Reformator. Er stammte von der jonischen Insel Samos, machte weite Reisen, die ihn nach Ägypten und vielleicht nach Babylon, den Sitzen alter Priesterweisheit, führten[4]. Etwa um 530 kommt er nach Unteritalien („Großgriechenland"), wo er sich in dem streng aristokratischen Kroton niederließ und eine religiös-sittliche Ge-

[3] Bei Anaximander trägt diese Lehre noch einen sittlich-religiösen Charakter. Die Existenz der Einzelwesen wird sozusagen als Unrecht empfunden; sie vergehen darum wieder.

[4] In Ägypten hatte die Notwendigkeit, nach den Nilüberschwemmungen immer wieder das Land neu zu vermessen, die Entwicklung der mathematischen Disziplinen begünstigt; in Babylonien war es die Sternenverehrung, die die Astronomie in ihrer Entwicklung förderte.

nossenschaft stiftete, die sich bald auch über andere Städte ausdehnte.

Man hat diesen Bund nicht unzutreffend mit den mittelalterlichen Ritterorden verglichen. Es wurde darin ein religiöser Glaube, ähnlich wie in dem orphischen Mysterienkult, gepflegt. Die Seelenwanderungslehre, die Pythagoras vielleicht den Ägyptern entlehnt hatte, spielte darin eine große Rolle. Sie war dabei sittlich gewendet, insofern die Art der Wiedergeburt als Vergeltung für das frühere Dasein gefaßt wurde. Aus seinem sittlichen Gefühl heraus bekämpfte Pythagoras auch die Religion der Dichter, z. B. Homers, wegen ihres mangelnden Ernstes. Von den Mitgliedern seines Bundes wurde strenge Unterordnung unter die Autorität, Abkehr von sinnlichen Genüssen und überhaupt von äußeren Gütern und im politischen Leben eine streng konservativ-aristokratische Haltung verlangt[5]. Auf Pythagoras geht auch die Beschäftigung mit Mathematik und Musik zurück. Arithmetik und Geometrie wurden tatsächlich auch von den Pythagoreern[6] mächtig gefördert (Begründung der Proportionenlehre, Pythagoreischer Lehrsatz). Mit der Musik, die sie als Erregungs- und Beschwichtigungsmittel der Affekte schätzten, beschäftigten sie sich nicht bloß praktisch, sondern auch theoretisch. Grundlegend und folgenreich war dafür die Entdeckung des Meisters, daß die Tonhöhe abhängt von der Länge der schwingenden Saite. Daran ging wohl zuerst die Ahnung einer die ganze Wirklichkeit durchwaltenden Gesetzmäßigkeit auf. In dem naiven jugendlich-kühnen und phantastischen Denken gestaltete sich nun diese Ahnung in einer für uns fast unbegreiflichen Weise aus. In den Zahlen sah man nicht bloß den Ausdruck von Verhältnissen und Beziehungen der wirklichen Dinge, sondern ihren Kern und ihr Wesen selbst. Das ungeübte Denken glaubte in den abstraktesten Begriffen (und solche sind die Zahlbegriffe), die beim Denken des Konkreten unentbehrlich sind, nicht Abstraktionen (also bloß „Gedachtes"), sondern wirkliche Dinge zu erfassen. Dabei war man aber noch nicht imstande, die Zahlbegriffe selbst in ihrer abstrakten Reinheit zu denken, sondern man stellte sie sich sinnlich-anschaulich vor, und so flossen die arith-

[5] Dies führte, als später die Demokratie in den unteritalischen Griechenstädten die Oberhand gewann, zu einer blutigen Verfolgung und zur Zersprengung des Bundes.

[6] Die bedeutendsten waren Philolaos in Theben und Archytas in Tarent.

metischen und geometrischen Begriffe zusammen. Den Punkt identifizierten sie mit der 1, die Linie mit der 2, die Fläche mit der 3, den Körper mit der 4[7] usw. Die Raumgebilde erschienen so als wesensgleich mit den Zahlen, die die Menge der darin enthaltenen Raumelemente bezeichneten; der Weltraum galt ihnen als das allgemeine Substrat der Dinge, und die Einzeldinge faßten sie als bestehend aus regelmäßigen Raumformen, geometrischen Gebilden, in die dieser Raum geteilt sei.

Dabei führten sie nicht nur die äußere Natur, ihre Bestandteile und Gesetze (z. B. die Eigenschaften der Stoffe, die Saitenlängen in ihrem Verhältnis zu den Tonhöhen, die Entfernungen der Planeten) auf Zahlenverhältnisse zurück, sondern auch *soziale* Beziehungen und *geistige* Eigenschaften. Die Gerechtigkeit z. B. wurde identifiziert mit einer Quadratzahl, wohl darum, weil der Begriff der Vergeltung (als Gleiches für Gleiches) an die Entstehung einer Zahl aus zwei gleichen Faktoren erinnerte. Dabei wirkte die *mystische* Bedeutung der Zahlen in den Religionen mit. Von daher kam es auch, daß man den verschiedenen Zahlen verschiedene Wertschätzungen entgegenbrachte und ihnen je nachdem auch verschiedene Bedeutung in der Wirklichkeit zusprach. Die Einzahl, der Ausgangspunkt aller Zahlen, soll zugleich die beiden den Urgrund der Welt bildenden Gegensätze des Begrenzten und Unbegrenzten enthalten; und weiterhin sollen die ungeraden Zahlen dem Begrenzten (bzw. Begrenzenden) und Guten (auch dem Graden, Ruhenden, Lichten, Männlichen) entsprechen, die geraden Zahlen dem Unbegrenzten, dem Bösen (auch dem Krummen, Bewegten, Finsteren, Weiblichen). Aus solchen Gegensätzen besteht die Welt; aber die Gegensätze sind zugleich harmonisch zu einer großen Ordnung, zu einem „*Kosmos*“[8] zusammengeschlossen. Als sozusagen lebendiger Urgrund dieses Kosmos und aller seiner Teile und Verhältnisse galten die Zahlen, die — das sei nochmals betont — nicht als abstrakte Begriffe, sondern als substantielle, im Raume wirkende Wesen gefaßt wurden[9].

---

[7] Man denke an die noch heute üblichen Ausdrücke Quadrat- und Kubikzahlen.

[8] Diese Bezeichnung für die Welt stammt wohl von den Pythagoreern.

[9] So sagt z. B. Philolaos in einem erhaltenen Fragment von der 10, die (als Summe der vier ersten Zahlen) als die vollkommenste galt: „Ihre Kraft ist groß, alles vollendend, alles wirkend, und Anfang und Führerin des göttlichen, himmlischen und menschlichen Lebens.“

Die Lehren der Pythagoreer waren besonders für die Entwicklung eines richtigen Weltbildes und damit für die Astronomie bedeutsam. Schon Anaximander hatte die dem primitiven Menschen zunächstliegende Annahme aufgegeben, daß die Erde als flache Scheibe auf einer Unterlage ruhe. Er hatte sie gewissermaßen als Stück einer Säule gefaßt, mehr breit als hoch, und angenommen, daß sie frei im Mittelpunkt der Welt schwebe. Pythagoras schrieb ihr Kugelgestalt zu wie dem Himmel selbst und den übrigen Himmelskörpern. Damit war die Erde Stern unter Sternen geworden. Aber die Pythagoreer erkannten auch schon, daß die täglichen Bewegungen von Sonne, Mond und Sternen nur scheinbare waren, sie nahmen darum zu ihrer Erklärung an, daß die Erde sich bewege, freilich nicht um ihre Achse, sondern um ein Zentralfeuer — zugleich mit allen anderen Himmelskörpern. Dieses Zentralfeuer ist auf der uns abgewandten, unbewohnbaren Seite der Erde und darum für die Menschen unsichtbar. Es ist gleichsam der Leben, Licht und Wärme spendende Herd der Welt, um den Sonne, Mond und Sterne[10] ihren Reigentanz aufführen. Und da ihre Abstände den musikalischen Intervallen entsprechen und alles rasch Bewegte tönt, so durchklingt das Weltall eine himmlische Sphärenharmonie, die wir nur deshalb nicht hören, weil sie immer gleichmäßig ertönt und weil nur Veränderungen oder Unterbrechungen eines Reizes Empfindungen bewirken.

Allmählich wurden diese phantastischen Zutaten der pythagoreischen Lehre abgestreift. Ekphantos, einer der jüngsten Pythagoreer, lehrte bereits die Achsendrehung der Erde, Aristarch von Samos (im 3. Jahrhr. v. Chr.) die Umdrehung der Erde um die Sonne; da der letztere meinte, daß die Sonne siebenmal[11] größer als die Erde sei, so schien es ihm unangemessen, daß der größere Weltkörper den kleineren umkreise.

§ 4. Die Eleaten.

Während in dem Weltprinzip (der Arché) der jonischen Naturphilosophie die Momente des sich Erhaltenden und des sich Ver-

[10] Alle Himmelskörper dachte man dabei in durchsichtigen Kugelschalen (Sphären) befestigt und mit diesen sich bewegend. Um die hl. Zehnzahl zu füllen, nahm man außer Erde, Mond, Sonne, den 5 Planeten und dem Fixsternhimmel noch eine „Gegenerde" an.

[11] Damit war man schon weit über den Sinnenschein hinausgegangen, aber wie sehr blieb man noch hinter dem wirklichen Größenunterschied der Durchmesser (1 : 218) zurück!

ändernden noch ungetrennt beisammen sind, treten diese Begriffe nun in der Weiterentwicklung des philosophischen Denkens auseinander: der Begriff des einen, unwandelbaren Seins wird der Grundbegriff der Eleaten, der Begriff des ewig fließenden Werdens dagegen beherrscht die Philosophie Heraklits.

Ein Vorläufer der Eleaten ist Xenóphanes aus Kolophon (c. 570—c. 480). Daß er infolge der Eroberung Joniens durch die Perser (545) seine Heimat verließ und dann bis ins hohe Alter als fahrender Sänger die Länder durchzog, mag mit dazu beigetragen haben, daß er an den sittlichen und religiösen Anschauungen seiner Volksgenossen mit freiem Sinn und weitem Blick Kritik übte. Mit Unmut erfüllt es ihn, daß die, gewiß oft gemütsrohen, Sieger im Faust- und Ringkampf, im Schnellauf und Wagenrennen aufs höchste geehrt wurden. „Ungerecht ist es, die Stärke des Leibes der guten Weisheit vorzuziehen", und „besser als Menschen- und Pferdekraft ist unsere Weisheit".

Sein entwickelteres sittliches Bewußtsein empört sich auch gegen das Bild vom Treiben der Götter, wie es Homer und Hesiod schildern. Von diesen Göttern können die Menschen nichts anderes lernen als „Diebstahl, Ehebruch und wechselseitigen Betrug". Überhaupt strebt er über die „anthropomorphistische", d. h. vermenschlichende Auffassung des Göttlichen hinaus. „Wenn Rinder oder Löwen Standbilder anfertigen könnten, so würden sie die Götter als Rinder oder Löwen darstellen." Auch er leugnet nicht die Vielheit göttlicher Wesen, aber er betont die Einheit des Weltregiments: „Ein Gott ist der größte, so unter Göttern als Menschen, nicht an Gestalt den Menschen gleich und nicht an Gedanken." Es ist dies kein außer- oder überweltlicher Gott, sondern er ist im Sinne des „Pantheismus" (der Gott und Welt identifiziert) als ein von der Welt ungeschiedener, sie durchwaltender Allgeist gefaßt, ohne daß deshalb das Stoffliche und Menschliche ganz von ihm abgestreift wäre. „Sonder Mühe bewältigt er das All mit Geisteskraft." „Er sieht ganz, er hört ganz, er denkt ganz." „Ewig beharrt er an derselben Stelle, jede Bewegung ist ihm fremd; denn nicht ziemt es ihm, hierhin und dorthin zu wandeln." „Ein Irrwahn aber ist es, wenn die Sterblichen glauben, daß die Götter erzeugt werden, und der Sterblichen Empfindung, Stimme und Gestalt besitzen."

Stark beeinflußt von dem Pantheismus des Xenophanes war

Parmenides[12] aus Elea (in Unteritalien). Schon in den Lehren der jonischen Naturphilosophen war die Tendenz herrschend gewesen, über die den Sinnen gegebene Erscheinungswelt mit ihrem Wechsel hinauszudringen zu einem bleibenden Grundstoff. Aber sie faßten diesen noch als ein gleichsam lebendes Etwas, das die mannigfachen Gestaltungen und Veränderungen der Sinnenwelt aus sich hervortreibt. Parmenides dagegen sucht ihn mit aller Strenge als das Gleichbleibende, als das quantitativ und qualitativ Konstante zu bestimmen. „Wie sollte das Seiende jemals zugrunde gehen, wie sollte es jemals entstehen?" „Nicht werde ich dir zu sagen oder zu denken gestatten, daß es aus dem Nicht-Seienden hervorging; denn unsagbar und undenkbar ist das Nicht-Sein." „Aber auch daß aus dem Seienden ein anderes neben ihm werde, dies zu glauben wird die Kraft der Einsicht dir verwehren." Das Seiende ist also ungeworden und unvergänglich, ihm ist auch nicht „Veränderung des Ortes" und „wechselnde Farbe" eigen; es ist „ein unzerlegbares Ganzes, einheitlich, in sich zusammenhängend, überall sich selbst gleich, nicht hier mehr, dort weniger seiend, es gleicht der Wucht einer ringsum wohlgerundeten, allseitig gleich gewogenen Kugel". Aber diese Kugel schwebt nicht etwa in einem leeren Raum, denn sonst wäre dieser ein zweites Seiendes. Es gibt aber nicht mehrere Seiende; denn um sie zu trennen, müßte etwas da sein, das nicht seiend wäre: ein Nicht-Seiendes aber gibt es nicht. Das Seiende ist also eine ewige Einheit.

Der Begriff, um dessen Klärung hier in energischen und doch auch so unbeholfenen Denkversuchen gerungen wird, ist der Begriff des Sich-Erhaltenden, der „Substanz". Wie bedeutsam dieser Begriff für die wissenschaftliche Erfassung der Natur ist, geht daraus hervor, daß das Prinzip von der Erhaltung des Stoffes und der Energie eine Grundvoraussetzung der modernen Naturwissenschaft ist. Dies Prinzip aber besagt nichts anderes, als daß Materie und Energie „Substanz" seien. Mit diesem Bemühen, das Wirkliche als Substanz zu denken, vermischt sich bei Parmenides noch die Ahnung des obersten Denkgesetzes (der Identität A = A) und außerdem ist unverkennbar ein Haften am Sinnlichen, indem er (wohl nach dem Vorbild der Himmelskugel) das Seiende als massive Kugel denkt. Da das Seiende vom Raum noch nicht

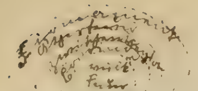
[12] **Die Angaben über sein Geburtsjahr schwanken zwischen 540 und 515.**

geschieden ist, so sollte man eigentlich erwarten, daß es von Parmenides als unendlich gedacht worden wäre, aber dem wirkte wohl der ästhetisch-plastische Sinn der Griechen entgegen, und jene tief eingewurzelte naive Voraussetzung, daß nur das Wertvolle wirklich existieren könne. Das Formlose, Unbegrenzte, sozusagen Unfertige aber schien dem Griechen als das Wertlose und darum — Nichtseiende; das Seiende dagegen ist die schöngeformte, begrenzte, „wohlgerundete Kugel". Dabei verrät sich die mangelnde Sonderung der Begriffe endlich noch darin, daß dieses nicht bloß als Stoffwesen, sondern stillschweigend auch als Geistwesen gefaßt wird.

Wenn aber das Seiende eines und unveränderlich ist, so kann alle Vielheit, alles Werden und Vergehen und alle Veränderung nur Schein und Trug sein. So vertreten also die Eleaten ihrer eigentlichen Tendenz nach einen starren „Monismus": nur das *Eine*, unbewegt Ruhende, Sichgleichbleibende „*ist*", d. h. existiert wahrhaft; die ganze *Sinnenwelt* mit ihrer Vielheit der Dinge und Eigenschaften, ihrem rastlosen Wandel, ihrer ruhelosen Bewegung *existiert nicht*. In einer solch wunderlichen Lehre bekundet sich aber, daß der Begriff des *einen*, eigenschaftslosen Seins für sich allein unzureichend ist, die Wirklichkeit denkend zu erfassen.

Die Eleaten ließen sich freilich durch das Paradoxe ihrer Grundlehre nicht abschrecken; sie behaupteten: Die *sinnliche Wahrnehmung*, die Vielheit und Veränderung vorspiegelt, täuscht uns, sie ist bloß subjektiv und insofern trügerisch. Nur das *Denken* läßt uns den wahren, objektiven Sachverhalt erkennen; denn „dasselbe ist Denken und Sein", d. h. wohl: das wahrhaft Seiende allein (nicht das Nicht-Seiende) kann gedacht werden, und umgekehrt: nur durch das Denken ist das Seiende zu erreichen. Dabei übersah freilich Parmenides, daß ja doch seine Gewißheit von der Existenz der raumerfüllenden Wirklichkeit auf der sinnlichen Wahrnehmung ruhte.

Auch konnte er nicht umhin, der Sinneswahrnehmung und der darauf beruhenden allgemeinen „Meinung" (dóxa) entgegenzukommen und der wahrnehmbaren Welt, die sich nun einmal doch nicht wegphilosophieren ließ, eine gewisse „scheinbare" Existenz zuzugestehen. Sein — nur in Bruchstücken erhaltenes — Lehrgedicht „Über die Natur" zerfällt so in eine Lehre von der Wahrheit und in eine solche vom Schein. Während er dort den Seins-



begriff entwickelt, trägt er hier eine Kosmogonie nach Art des Anaximander vor. Aus Gegensätzen ist ihm die Sinnenwelt entstanden. Auf der einen Seite steht ihm das Lichte, Warme, Leichte, Dünne, Tätige, Männliche, auf der anderen das Dunkle, Kalte, Schwere, Dichte, Passive, Weibliche. Die pythagoreische Tafel der Gegensätze mag ihn hier beeinflussen. So taucht hier zuerst bei den Griechen die Lehre von den „zwei Welten" auf. Die uns anschaulich umgebende Welt, die uns allein in der Wahrnehmung gegeben ist und an deren Wirklichkeit wir im praktischen Leben nie zweifeln — wird zu einer bloßen „Scheinwelt" herabgesetzt; als „wahre" Welt gilt dagegen eine den Sinnen verborgene und nur dem Denken erreichbare Wirklichkeit. Mithin wird aus dem eleatischen Monismus schließlich doch ein Dualismus, da die „wahre" und die „scheinbare" Welt beziehungslos nebeneinander gestellt werden.

Unter den Schülern des Parmenides verdient besonders Zenon aus Elea (etwa 490—430) Erwähnung. Er verteidigt die Seinslehre des Meisters, indem er Widersprüche aufzuweisen suchte in den von jenem verworfenen Begriffen des leeren Raumes, der Bewegung.

Gegen den Raum-Begriff wendet er ein: wenn das Seiende sich im leeren Raume befände, so müßte auch dieser etwas Seiendes sein und seinerseits in einem leeren Raum sich befinden, und auch dieser müßte seiend und in einem leeren Raume sein und so fort ins Unendliche[13].

Daß Bewegung, d. h. das Zurücklegen einer beliebigen Strecke unmöglich sei, sucht er so zu beweisen: Ehe die zweite Hälfte der Strecke zurückgelegt wird, muß die erste Hälfte durchmessen werden, und ehe diese, wieder deren erste Hälfte usw. Greifen wir also irgendein Stück der Strecke, das nicht den Anfangspunkt enthält, heraus, so gibt es nach dem Anfang hin unendlich viele Teile, die nicht zurückgelegt werden, ehe nicht andere zurückgelegt werden.

Zur Widerlegung des Begriffs der Bewegung wird ferner der Nachweis versucht, daß der schnellfüßige Achill eine Schildkröte nicht einholen kann. Nehmen wir an, er läuft zehnmal rascher, die Schildkröte aber hat einen Vorsprung von 1 m. Sobald Achill diesen Meter zurückgelegt hat, ist die Schildkröte um eine Strecke

[13] Dazu wäre zu bemerken, daß der Ort zum Ding gehört, daß Räumlichkeit eine Bestimmtheit des Seienden (Wirklichen) sein kann, aber darum noch nicht für sich etwas Wirkliches zu sein braucht.

($^1/_{10}$ m) weitergekrochen; während er diesen neuen Vorsprung mißt, gewinnt sie abermals einen neuen ($^1/_{100}$ m), und so fort ins Unendliche[14]. Er übersieht dabei, daß eine Größe nicht deshalb aufhört eine endliche zu bleiben, weil sie ins Unendliche teilbar ist[15].

Ein weiteres Bedenken („aporíe") Zenons gegen die Bewegung lautet: Der fliegende Pfeil ruht. Begründung: In jedem Zeitteil nimmt der Pfeil einen bestimmten Raum ein. Einen Raum aber einnehmen heißt ruhen. Wie sollten mehrere Ruhezustände eine Bewegung ergeben?

Dazu wäre zu bemerken, daß ein stetig bewegter Körper auch in dem denkbar kleinsten Zeitteilchen nicht einen Raum einnimmt, sondern immer im Übergang von einem Raumteil zu einem anderen begriffen ist. „Bewegung", auch noch so kurz dauernd gedacht, bleibt immer Bewegung und wird niemals — Ruhe. Die Bewegung läßt sich nie aus Unbeweglichem zusammensetzen (bzw. daraus ableiten). Wollte man aber ein schlechthin unausgedehntes Moment herausnehmen, so würde von diesem weder gesagt werden können, daß der Pfeil sich bewegt, noch daß er ruht, weil Bewegung und Ruhe nur gegeben sein kann in einer Mehrheit (mindestens: Zweiheit) von aufeinanderfolgenden Augenblicken, je nachdem das Ding darin denselben Ort hat oder ihn ändert. Auch darf man das Stetige (Kontinuierliche) nicht als eine Summe gesonderter (diskreter) Einheiten denken[16]. Der Begriff der Kontinuität ist logisch (d. h. seinem sachlichen Inhalt nach) hier der erste. Mithin liegt bei den Zeitbegriffen der Begriff der Dauer (als der einer Kontinuität) dem Begriff des Zeitpunktes (Augenblicks, Moments) voraus. Erst durch Scheidung (Diskretion) wird der Punkt aus dem Kontinuierlichen erzeugt. Dem Zeitbewußtsein ist es ja gerade eigen, daß eine Mehrheit aufeinander folgender diskreter Zeitpunkte in dem sie alle umspannenden kontinuierlichen Zeitverlauf enthalten gedacht werden. Versucht man eine Bewegung als eine Reihe von Raumkonstella-

---

[14] Tatsächlich erreicht er sie, nachdem sie $^1/_9$ m zurückgelegt hat, denn da er zehnmal schneller läuft, legt er während dieser Zeit $^{10}/_9$ ($= 1 + ^1/_9$ m) zurück. Aber dies genügt (philosophisch) nicht zur Widerlegung Zenons: es kommt darauf an, das als tatsächlich aufweisbare Einholen auch einwandfrei logisch zu denken.

[15] Die ganze unendliche Reihe $^1/_{10} + ^1/_{100} + ^1/_{1000} + ^1/_{10000} \dots$ überschreitet nicht den Wert von $^1/_9$.

[16] Die hier vorliegenden Probleme haben später in der Infinitesimalrechnung ihre Behandlung gefunden.

tionen zu denken, so denkt man sie eben nicht mehr als „Bewegung“.

So wenig also auch Zenon selbst mit seinem Scharfsinn zu positiven Ergebnissen gelangte, so ist er doch mit Recht von Aristoteles als Erfinder der „Dialektik“ (der Kunst der wissenschaftlichen Gesprächsführung) bezeichnet worden.

§ 5. Heraklit.

Zeitlich zwischen das Auftreten des Xenophanes und Parmenides fällt dasjenige Heraklits von Ephesus (etwa 535—475), der von dem ersteren beeinflußt ist, von dem zweiten aufs schärfste bekämpft wird. Deutlicher als bei den bisher behandelten Philosophen ist bei ihm aus zahlreichen überlieferten Aussprüchen und aus anderen Nachrichten ein Bild der Persönlichkeit zu gewinnen. Und diese Persönlichkeit ist von imponierender Größe. Er ist kein nüchterner, verstandesmäßiger Forscher, sondern eine leidenschaftliche, sittlich-künstlerische Natur; in genialem Schauen weiß er in dem Gewühl der mannigfaltigen und wechselnden Erscheinungen das Übereinstimmende, das Wesentliche zu erfassen, und so nimmt er in kühnen Ahnungen tiefgreifende Erkenntnisse der neueren Naturwissenschaft vorweg. Auch hat er das echte Philosophenschicksal, ein „Einsamer“ zu sein. Stolz und verächtlich blickt er auf die Menge. „Sie stopfen den Wanst wie das Vieh“; „Zehntausende wiegen einen Trefflichen nicht auf.“ Nur für die Wenigen schreibt er, die ihn fassen können, unbekümmert um die Vielzuvielen, „die — den Hunden gleich — den anbellen, den sie nicht kennen“ und die wie Esel „das Bündel Heu dem Golde vorziehen“. Vielleicht stammen von den „Vielen“ auch die Klagen über die „Dunkelheit“ Heraklits. Nietzsche wenigstens — ein kongenialer Denker — sagt einmal darüber: „Wahrscheinlich hat nie ein Mensch heller und leuchtender geschrieben. Freilich sehr kurz und deshalb allerdings für die lesenden Schnelläufer dunkel.“ Manche seiner Fragmente zeigen allerdings eine orakelhafte Sprache und nicht leicht zu deutende Gleichnisse. Mit Xenophanes ist er einig in der Ablehnung der Göttermythen der Dichter und der Bräuche der Volksreligion. Homer und Hesiod möchte er darum aus den öffentlichen Vorträgen verbannt und mit Ruten gepeitscht sehen; Bilderanbetung ist ihm nichts anderes, „als ob man mit Mauern schwatzen wollte“; gram ist er dem „schamlosen“ Treiben des Dionysoskultus und den „unheiligen Weihen der Mysterien“.

Wie die Jonier, so sieht auch er in der Erfahrungswelt die Erscheinung eines lebendigen Weltstoffes. Dabei betont er noch stärker wie Anaximander den ruhelosen Wechsel und Wandel der Dinge, und darum faßt er als Urstoff das ewig unruhige, aufflammende und verlöschende Feuer. Es ist Stoff und Form der Welt und des Weltlaufs. Das Feuer wird zu Wasser; dieses kehrt zur Hälfte als feuriger Hauch zum Himmel zurück, zur Hälfte wandelt es sich in Erde um. Diese wird wieder zu Wasser und endlich zu Feuer. Der „Weg nach unten und nach oben ist einer". „Diese eine Ordnung aller Dinge hat keiner der Götter, so wenig als einer der Menschen gemacht, sondern sie war immer, sie ist und sie wird sein, ewig lebendes Feuer, das sich nach Maßen entzündet und nach Maßen erlischt."[17] Dieses Urfeuer ist zugleich Träger alles Lebens und alles Geistigen; keine Person zwar und darum nicht Zeus zu nennen, aber doch gleichsam Seelen-, Vernunft-Stoff. Die „trockene" Seele ist die weiseste und beste, sie ist ein Teil des göttlichen Urfeuers, aber „feuchter Schlamm" macht die Seelen der Vielen aus, die darum auch nicht die Welt-Vernunft erkennen, sondern dem eigenen Wähnen folgen. Solche „feuchten" Seelen gleichen den taumelnden Trunkenen, für sie sind „Augen und Ohren schlechte Zeugen der Wahrheit".

In dem Weltprinzip der Jonier (der Arché) war der Gedanke des Bleibenden (der Substanz) und der des Werdens, der Veränderung noch ungetrennt zusammen. Von den Eleaten wird nun der Begriff des substantiellen Seins herausgearbeitet, von Heraklit der des W e r d e n s. Freilich ist dieser Begriff noch nicht in voller Reinheit (Abstraktheit) von ihm erfaßt; denn sein ewig werdendes und sich veränderndes Urfeuer trägt doch auch noch einen gewissen stofflichen Charakter. So ist seine Grundlehre zu verstehen: „Alles fließt." Als bezeichnendstes Bild für die Wirklichkeit gilt ihm der Fluß. Von der Ferne gesehen, nimmt er sich wie etwas Beharrliches aus, aber das ist nur Schein: „Nicht zweimal können wir in denselben Fluß hinabsteigen"; denn neue und immer neue Wasser strömen in ihm. Auch die neuere Naturwissenschaft zeigt ja, daß vieles in Bewegung ist, was die Sinne uns als ruhend erscheinen lassen — man denke an Luft-

[17] So wiederholt sich ihm Weltentstehung und Weltvergehen, und am Anfang wie am Ende jeder Weltperiode ist das All eine glühende Masse — was ja mit neueren Ansichten über das Schicksal unseres Sonnensystems übereinstimmt.

und Ätherwellen, an die chemischen und Wachstumsprozesse, an die Molekularbewegungen, die der Wärmeempfindung zugrunde liegen.

Aber wie der Wechsel der Eigenschaften im Nacheinander, so zieht auch ihre Verschiedenheit im Nebeneinander sein Nachdenken an. „Das Meerwasser ist das reinste und das abscheulichste; für die Fische ist es trinkbar und heilsam; für die Menschen untrinkbar und verderblich." „Gut und Schlecht ist dasselbe." Man kann in solchen Sätzen die Ahnung der Tatsache finden, daß die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften der Dinge und ihr Wert ihnen nicht absolut (an sich) zukommt, sondern relativ, d. h. in Beziehung auf Wesen mit bestimmten Sinnesorganen und bestimmten Anlagen zur Bewertung. Aber diese richtige Ahnung wird hier von dem jugendlich-ungestümen Denken unseres Philosophen ins Paradoxe übertrieben, so daß die Gegensätze bisweilen geradezu als identisch bezeichnet werden. In manchen Aussprüchen dagegen finden wir eine ganz treffende Charakterisierung der Bedeutung des Gegensätzlichen auf allen Gebieten der Wirklichkeit. „Die Krankheit hat die Gesundheit begehrenswert gemacht, der Hunger die Sättigung, die Ermüdung die Ruhe." Ja, der Gegensatz, der „Krieg" erscheint ihm geradezu als „der Vater und König aller Dinge". Auch der Kreislauf der Weltentwicklung vollzieht sich nach Heraklit durch Gegensätze hindurch, und die menschliche Erkenntnis zeigt die Gegensätze des Verstandes und der Sinnlichkeit, das praktische Gebiet endlich den Gegensatz der Freien und Sklaven.

Gerade an dieser umfassenden Bedeutung des Gegensatzes mag Heraklit der Gedanke einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit aufgegangen sein (den wir — mathematisch ausgeprägt — auch bei den Pythagoreern finden, und der unserer ganzen heutigen Weltauffassung zugrunde liegt). „Die Sonne wird ihre Maße nicht überschreiten; täte sie es, so würden die Erinyen (d. i. die Rachegöttinnen) sie ereilen, die Helferinnen des Rechts." „Wer mit Verstand spricht, der muß sich auf das stützen, was das Gemeinsame in allem ist, gleichwie der Staat auf das Gesetz und noch mehr; denn alle menschlichen Gesetze werden von dem einen göttlichen ernährt."

Diese Ahnung von der allgemeinen Gesetzlichkeit, besonders auch der Naturgesetzlichkeit (von dem allwaltenden „Verhängnis" oder „Recht", wie er in mythischer Weise sagt) hindert ihn nicht, den

ganzen Weltprozeß zugleich nach Art des Griechen ästhetisch zu beschauen. Nicht mit einer nach Zwecken handelnden Gottheit vergleicht er das Weltwesen (das beseelte Urfeuer), sondern mit einem „spielenden Knaben", der am zwecklosen Brettspiel sich ergötzt oder am Meeresstrand Sandhügel aufwirft, nur um sie wieder umzustürzen. Das widerspricht dem Gedanken der Gesetzlichkeit nicht. „Das Kind wirft einmal das Spielzeug weg: bald aber fängt es wieder an, in unschuldiger Laune. Sobald es aber baut, knüpft, fügt und formt es gesetzmäßig und nach inneren Ordnungen" (Nietzsche).

§ 6. Anaxagoras.

Hatten die Eleaten einseitig das substantielle Sein ihrer Weltauffassung zugrunde gelegt und alles Werden für Sinnestrug erklärt, hatte andererseits Heraklit im Werden das Wesen der Welt erblickt und alles ruhende Sein als scheinbar bezeichnet, so war nunmehr eine Vereinigung dieser Grundanschauungen in einer höheren Einheit möglich. Sie war so zu vollziehen: Man erkannte mit den Eleaten das Seiende als ungeworden und unvergänglich und als qualitativ unveränderlich an. Man gab andererseits dem Heraklit darin Recht, daß auch die Vielheit der Dinge und ihre Veränderung nicht bloß Schein sei. Es gibt also eine Mehrheit von Seienden, die Veränderung aber wie auch das scheinbare Entstehen und Vergehen beruhen auf bloßer Ortsveränderung, auf Bewegung.

Diese Versöhnung der Grundanschauungen der Eleaten und des Heraklit wird vollzogen in relativ unvollkommener Weise bei Anaxagoras und Empedokles, in vollkommenerer bei Demokrit.

Anaxagoras und Empedokles bilden ein seltsam kontrastierendes Philosophenpaar. Der erstere ein schlichter, nüchterner, vielfach starrer und unbeholfener Denker; der andere eher Poet, glänzend, geistvoll und von stolzem Selbstbewußtsein.

Anaxágoras (c. 500—428) geboren zu Klazomenae, hat die Philosophie von Kleinasien nach Athen verpflanzt, wo er dem Kreise des Périkles angehörte und den Dichter Eurípides stark beeinflußt hat. Von Perikles' politischen Gegnern wurde er später der „Gottlosigkeit" angeklagt und mußte Athen verlassen.

Obwohl er die Grundanschauung des Parmenides von der Natur des „Seienden" teilt, so scheint er doch von ihr nicht beeinflußt zu sein; und neben der eleatischen Schätzung des Denkens

als des wesentlichen Erkenntnismittels, das uns weit über das sinnlich Gegebene hinausträgt, erscheint der erkenntnistheoretische Standpunkt des Anaxagoras als naiv und rückständig. Für ihn geben die Sinne ein durchweg getreues Bild der Wirklichkeit, wenn sie auch schwach sind und uns die kleinsten Bestandteile der Dinge nicht wahrnehmen lassen. Auch die Ahnung von der Relativität der sinnlichen Eigenschaften, die schon Heraklit aufgeblitzt war, findet sich bei ihm nur in der Feststellung, daß ein Gegenstand um so wärmer erscheint, je kühler die greifende Hand ist. Im allgemeinen besitzen für ihn die Dinge wirklich alle die Eigenschaften, welche die Sinne uns an ihnen in unübersehbarer Fülle zeigen. Da er aber voraussetzt, daß die Eigenschaften sich nicht ändern können, so gibt es für ihn unendlich viele, qualitativ verschiedene Stoffe („spérmata" oder Samen), die in unendlich kleinen Teilchen („homoiomérien") von Anfang an vorhanden sind. Dabei mögen für ihn Erwägungen bestimmend gewesen sein wie etwa die: das Brot, aus Pflanzen gewonnen, hilft unseren Körper aufbauen. Nun enthält dieser Körper sehr mannigfache Stoffe: Haut, Fleisch, Blut, Knorpel, Knochen, Haare usw. Ein qualitativer Wandel der Stoffe ist ausgeschlossen. Also müssen in dem Brot schon Bestandteile von allen diesen Stoffen vorhanden gewesen sein, wenn auch für unsere Sinne unwahrnehmbar wegen ihrer Kleinheit. Wie können aber diese mannigfachen Stoffe in das Brot und vorher in das Getreide gelangen, wenn nicht aus Erde, Wasser, Luft und Feuer (d. i. den Sonnenstrahlen)? Also diese — scheinbar die einfachsten, gleichartigsten Dinge sind in Wahrheit die zusammengesetztesten. So sehr alle diese Ansichten den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft, besonders der Chemie widersprechen, in einer grundlegenden methodischen Annahme stimmen sie dennoch mit ihr überein: Die physiologischen und chemischen Prozesse werden aller mystischen Belebung entkleidet und als rein mechanische, d. h. als Bewegungsvorgänge, betrachtet.

Mechanisch ist auch die Ansicht des Anaxagoras von der Weltentwicklung. „Im Anfang waren alle Dinge zusammen." Es bestand ein Chaos der völlig durcheinander gemengten Homoiomerien. Durch mechanische Trennung und Zusammenordnung entstand daraus unsere Welt. Der Umschwung (d. h. die rotierende Bewegung), den wir noch heute an den Himmelskörpern beobachten, hat die Weltentstehung aus dem Chaos verursacht.

An einem Punkte des Universums (wohl am nördlichen Himmelspol) begann der Wirbel und durch Stoß und Druck pflanzte er sich schließlich durch das Ganze fort. Massen gleichartigen Stoffes schoben sich dabei zusammen: „Das Dichte, Flüssige, Kalte und Dunkle ist dort zusammengetreten, wo sich jetzt die Erde befindet (die dem Anaxagoras als Mittelpunkt der Welt gilt), das Dünne, Warme und Trockene ist weit hinaus in den Äther entwichen." Aber diese Sonderung ist keine vollständige; noch ist „in jedem ein Anteil von jedem enthalten". „Die Dinge dieser Welt sind nicht völlig geschieden und wie mit dem Beile auseinander gehackt."

Aber woher kam der Anstoß zu jener Wirbelbewegung, die aus dem Chaos den Kosmos hervorgehen ließ? Er kam vom Nūs, dem Geiste, richtiger dem „Denkstoffe". Der Nus ist das „feinste und reinste aller Dinge"; er besitzt „jegliches Wissen über Jedes, Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges" und zugleich „die höchste Kraft". In dem Begriff des Nus ist aber noch nicht der Gedanke eines völlig immateriellen, göttlichen Geistes rein erfaßt. Der Nus wird als teilbar dargestellt, er wohnt in größerem oder geringerem Maße allen lebenden Wesen, auch den Pflanzen, inne. Je mehr Nus in dem Menschen, um so höher seine Erkenntnis. Wie bei Heraklit das Feuer zugleich Träger der Weltintelligenz ist, so ist Anaxagoras' Nus nicht eine rein unstoffliche Substanz, sondern sozusagen ein intelligenter Äther, ein vernunftbegabtes Fluidum[18].

Plato und Aristoteles haben es getadelt, daß Anaxagoras von dem Nus nur als Notbehelf Gebrauch mache, nämlich lediglich dazu, um den Anstoß zur Weltentwicklung zu erklären, und daß er nicht die Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit der Welt auf den Nus zurückführe. Vom Standpunkt der modernen Naturwissenschaft verdient aber Anaxagoras gerade deshalb besondere Anerkennung, denn durch seine Beschränkung des Nus auf die Einleitung des Weltprozesses war dessen Verlauf selbst und damit auch der ganze Bestand der Natur prinzipiell als mechanisch erklärbar anerkannt, was ja auch heute die methodische Grundvoraussetzung der meisten Naturforscher ist. Anaxagoras selbst hat sich durch diese mechanistische Denkweise in schroffen Gegensatz zu der seine Zeitgenossen noch immer beherrschenden mythologischen

[18] Heute mögen uns solche Begriffszusammenstellungen widersinnig klingen, damals waren jene Begriffe noch nicht gesondert und darum konnte ein Widerspruch hierbei noch nicht bemerkt werden.

Naturauffassung gesetzt. Ihm war z. B. die Sonne nicht der Gott Helios, sondern eine „glühende Steinmasse"[19]. Indem er ferner lehrte, daß Sonne, Mond und Sterne durch die Gewalt der die Welt beherrschenden Rotation von dem Weltmittelpunkt, der Erde, losgerissen worden seien, nimmt er den Grundgedanken der Kant-Laplaceschen Hypothese über die Entstehung unseres Sonnensystems vorweg. Ebenso zeigt er eine Ahnung von der kosmischen Bedeutung der Schwerkraft (der Gravitation), wenn er anläßlich des Falles eines gewaltigen Meteoriten (bei Aigospotamoi) erklärte, in derselben Weise würden alle Himmelskörper nach dem Weltmittelpunkt, der Erde, stürzen, wenn die Gewalt des Umschwungs sie nicht in ihren Bahnen hielte. Interessant ist auch, daß er zuerst eine richtige Erklärung von den Phasen und den Verfinsterungen des Mondes aufstellte. Kindlich ist daneben wieder die Annahme, daß die Sonnenwende deshalb eintrete, weil die Dichtigkeit der Luft die Sonne zur Umkehr nötige. Der Mond soll wegen seiner geringen Wärme dieser Dichtigkeit gegenüber noch weniger ausrichten können und deshalb zu häufigerer Umkehr genötigt sein[20].

§ 7. Empedokles.

Empédokles (etwa 490—430) stammte aus Agrigent und gehörte einem der vornehmsten Geschlechter Siziliens an. Die Krone seiner Vaterstadt soll er verschmäht haben; sein Ehrgeiz ging höher. Seinen Jüngern rief er zu: „Ich bin euch ein unsterblicher Gott, nicht mehr ein Sterblicher." „In goldumgürtetem Purpurgewand, den priesterlichen Lorbeer im Haar, von Scharen bewundernder Verehrer und Verehrerinnen umgeben, durchzog er die Gaue Siziliens. Tausende, ja Zehntausende jubelten ihm zu, hefteten sich an seine Sohlen und heischten von ihm gewinnbringende Zukunftsverkündung nicht minder als Heilung von

---

[19] Charakteristisch für die Naturerkenntnis jener Zeit ist es dabei, daß dieser fortgeschrittene Denker meint, der Umfang der Sonne sei etwas größer als der der griechischen Halbinsel Peloponnes.

[20] Es sind von Anaxagoras noch mehr Versuche, einzelne Naturerscheinungen zu erklären, überliefert. Dasselbe gilt überhaupt für die antiken Philosophen. Wir können der gebotenen Kürze wegen im allgemeinen nicht darauf eingehen. Die Tatsache zeigt aber, daß die Philosophie damals noch die Universalwissenschaft war, aus der sich erst allmählich die Einzelwissenschaften herausdifferenzierten; nur einzelne von ihnen (wie Mathematik, Medizin usw.) zeigen daneben auch einen selbständigen Ursprung.

Krankheit und Gebrechen aller Art. Auch über Wind und Wetter behauptete er Gewalt zu besitzen; den verzehrenden Sonnengluten, den zerstörenden Regengüssen wollte er gebieten können. Und nicht völlig mit Unrecht. Die Stadt Selinunt hat er von einer verheerenden Seuche befreit, indem er ihren Boden entsumpfte; seiner Vaterstadt hat er durch einen Felsdurchstich, der erfrischenden Nordwinden den Zugang eröffnete, ein heilsames Klima geschenkt. Wie als Ingenieur, so hat er auch als Arzt vielleicht Großes vollbracht und noch Größeres verheißen." (Gomperz.)

Nicht einen Grundstoff wie die Jonier, auch nicht unzählige wie Anaxagoras, sondern vier Grundstoffe nimmt er an: Feuer, Wasser, Luft und Erde[21] — eine Annahme, die auch Aristoteles sich aneignete und die durch dessen Autorität bis in den Anfang der Neuzeit in Geltung blieb. Möglicherweise wirkte bei dieser Grundanschauung auch eine gewisse Berücksichtigung der drei sog. Aggregatzustände (des gasförmigen, flüssigen und festen) mit; jedenfalls war darin — wenn auch in sehr unvollkommener Weise — die grundlegende Voraussetzung der modernen Chemie antizipiert, daß alle Körper aus Verbindungen einer beschränkten Anzahl von Grundstoffen bestehen. Nicht minder hat er die richtige Ahnung, daß die bloß quantitativen Unterschiede in der Verbindung zweier oder mehrerer Stoffe einen qualitativen Unterschied in den Sinneseigenschaften des Zusammengesetzten begründen. Mit seinen vier Grundstoffen vergleicht er nämlich die vier Grundfarben der Malkunst seiner Zeit, durch deren vielfältig abgestufte Mischung unzählige Farbennüancen sich herstellen lassen. Dabei ist er mit den Eleaten und Anaxagoras darin einig, daß es ein eigentliches Entstehen und Vergehen nicht gibt, und daß der Schein davon lediglich auf Verbindung und Trennung beruht. Wie er die Grundstoffe selbst als beseelt denkt, sie in mythischer Weise personifiziert und mit Namen von Göttern (Zeus, Hera usw.) belegt, so sieht er in der Liebe das, was die Stoffe vermischt, in dem Haß das, was trennt. Es ist also keine Rede davon, daß er „Stoff" und „Kraft" klar geschieden, er ist vielmehr über den „Hylozoismus" (die Stoffbelebung, oder richtiger Stoffbeseelung) nicht hinausgelangt.

[21] Er hat dabei nur noch die Erde hinzugefügt zu den schon von seinen Vorgängern (Thales, Anaximenes, Heraklit) angenommenen Grundelementen; die vier Grundstoffe finden sich übrigens schon in morgenländischen Mythen und Theologien.

Auch Empedokles vertritt wie Anaximander, Heraklit (und ein Teil der Pythagoreer) die Lehre von der „ewigen Wiederkunft", d. h. von einem sich stets erneuernden Wechsel von Weltperioden, der sich zwischen zwei Extremen, dem Zustand völliger Mischung und dem absoluter Scheidung der Grundelemente hin und her bewegt. Dabei ist ihm die ungeschiedene Vereinigung aller Stoffe „die seligste Gottheit". Der gegenwärtige Weltzustand (in dem organische Wesen vorhanden sind) ist charakterisiert durch ein gewisses Gleichgewicht der beiden weltbewegenden Tendenzen „Liebe" und „Haß". Die Bildung jedes Einzelwesens setzt ein Vorwiegen der sondernden Tendenz, seine Ernährung und Erhaltung ein solches der vereinigenden voraus. Eine gewisse — allerdings sehr naive — Vorwegnahme moderner Deszendenztheorie zeigt er in der Annahme, daß in der Pflanzen- und Tierwelt das Vollkommenere aus dem Unvollkommenen sich entwickelt habe, und daß dabei das „Überleben des Passendsten" von Bedeutung gewesen sei. Er nimmt nämlich an, daß zunächst einzelne Gliedmaßen dem Boden entsprossen seien: „Köpfe ohne Hals und Rumpf", „Arme, denen die Schultern fehlten" usw.; daß ferner unter der Wirkung der „Freundschaft" ungeheuerliche Bildungen entstanden seien: „Doppelköpfige und doppelbrüstige Wesen", „Menschengestalten mit Rindshäuptern" usw. Aber nur innerlich zusammenstimmende Kombinationen hätten sich als lebens- und fortpflanzungsfähig erwiesen. Das Wort: „Eines ist Haar und Laub und dichtes Gefieder der Vögel" läßt ihn als Vorläufer Goethes in der vergleichenden Morphologie erscheinen.

Interessant ist auch seine Lehre von der Sinneswahrnehmung. Zwei Faktoren unterscheidet er dabei: die von den Dingen ausströmenden Teilchen und die sie aufnehmenden Sinne. Dabei zieht sich auch das Gleiche an: „Mit der Erde erkennen wir die Erde, mit dem Wasser das Wasser usw." Hiermit wie auch mit dem Satze, daß, „je nach dem vorhandenen Stoffe dem Menschen die Einsicht wächst", ist tatsächlich anerkannt, daß es für die Wahrnehmung und überhaupt die Erkenntnis auch auf die Beschaffenheit des Subjekts ankomme.

Mit seiner Annahme, daß *aller* Stoff beseelt sei, steht es nicht recht im Einklang, daß er die Seelenwanderung lehrt, wonach doch die Seele als ein selbständiges, von ihren verschiedenen Verkörperungen trennbares Wesen erscheint. Jede Seele ist ihm ein Dämon, der, infolge eigener Schuld herabgestoßen aus seiner

himmlischen Heimat in dieses Jammertal und gebannt in den Leib als ihren „Kerker", mancherlei Verkörperungen als Mensch, Tier oder Pflanze erlebt, um endlich nach jahrtausendelanger Läuterung wieder in die Heimat zurückzukehren. Empedokles folgt hier wohl orphisch-pythagoreischen Lehren.

§ 8. Demokrit.

Die Begründer der Atomistik sind Leukipp und dessen Schüler Demokrit. Von dem ersteren haben wir keine bestimmtere Kenntnis. Demokrit (aus Abdera an der thrazischen Küste c. 460 bis 370) hat sehr weite Forschungsreisen unternommen und alle Gebiete der Wissenschaft von Mathematik und Physik bis Ethik und Poetik in schier zahllosen Schriften behandelt (von denen uns freilich auch nur gelegentliche Zitate bei anderen Autoren erhalten sind).

Mit den Eleaten teilt er die Grundvoraussetzung, daß der Stoff quantitativ und qualitativ unveränderlich sei. Hatte nun Anaxagoras auf dieser Grundlage angenommen, daß es so viel Urstoffe gebe, als sich unserer sinnlichen Wahrnehmung verschiedenartige Körper darbieten, so entscheiden sich die Atomisten für die gerade entgegengesetzte Hypothese: daß es nur einen Urstoff gibt. Dieser hat nur eine Eigenschaft: die Raumerfüllung, die Undurchdringlichkeit. Er besteht aus zahllosen, überaus kleinen (und darum unwahrnehmbaren) bewegten Körperchen. Sie sind unteilbar, d. h. Atome, und nur quantitativ verschieden an Gestalt (z. B. haken-, sichelförmig), Größe, Lage, Ordnung; dabei ungeworden und unvergänglich. Das einfache, starre Seiende der Eleaten ist damit gleichsam in zahllose Teilchen zersplittert. Und während für die Eleaten das Seiende mit dem Stofflichen (dem „Vollen") identisch war, wird von dem Atomisten erklärt: das Leere, d. h. der leere Raum existiert ebenfalls, und in ihm bewegen sich die Atome von Ewigkeit her nach allen Richtungen. Der verschiedene Widerstand, den die Körper anderen bewegten Körpern entgegensetzen, erklärt sich daraus, daß die Körper in verschiedenem Maße leere Zwischenräume zwischen den Atomen enthalten. Nicht minder erklärt man aus der atomistischen Hypothese die Unterschiede der Aggregatzustände und die verschiedenen sinnlichen Qualitäten der Stoffe. Im einzelnen sind diese Erklärungen oft recht kindlich, so wenn der scharfe Geschmack von Stoffen aus den scharfen oder spitzen Formen ihrer Atome, der süße Geschmack aus ihrer rundlichen

Form abgeleitet wird. Richtig aber ist das Prinzip: die wahre (objektive) Wirklichkeit müsse so gedacht werden, daß dabei die uns zunächst gegebenen Erscheinungen (Phaenómena) „gewahrt" bleiben, d. h. nicht als leerer Trug beiseite geschoben werden (wie bei den Eleaten), sondern ihre Erklärung finden.

Beachtenswert ist ferner, daß mit der Atomenlehre eine Hypothese aufgestellt war, die (ohne je direkt durch Wahrnehmung als wahr bewiesen zu sein) bis auf den heutigen Tag für die Naturerkenntnis von der größten Fruchtbarkeit gewesen ist[22]. Peter Gassendi (1592—1655), der die Atomenlehre in die neuere Naturwissenschaft eingeführt hat, ist dabei vom Studium Epikurs ausgegangen, der lediglich Demokrits Theorie fortgebildet hatte. Die heutige Physik denkt den Raum nicht mehr absolut leer, sondern mit Äther erfüllt, aber diesen Äther faßt sie zumeist doch als absolut durchdringlich und absolut elastisch. Die heutige Chemie ruht noch auf der atomistischen Hypothese, die sie freilich mannigfach umgestaltet hat; sie nimmt zwar 70 bis 80 Grundstoffe an, betrachtet aber deren Zurückführung auf einen Urstoff als erstrebenswertes Ziel. Vor allem aber teilt die ganze neuere Naturbetrachtung mit den Atomisten die Grundtendenz, die qualitativen Verschiedenheiten der sinnlich wahrnehmbaren Welt auf quantitative (und darum mathematisch faßbare) Unterschiede der Größe, Gestalt, Lage, Bewegung zurückzuführen, oder richtiger: sie dazu in feste gesetzmäßige Beziehungen zu bringen. Nur dadurch ist exakte Naturerkenntnis möglich.

Damit ist freilich gegeben, daß die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften nicht alle in gleicher Weise den Dingen selbst (wenn wir sie möglichst objektiv bestimmen) zugeschrieben werden. Größen, Gestalten, Bewegungen, Mengen werden den Dingen an sich beigelegt, Farben, Helligkeiten, Töne, Geschmäcke, Gerüche usw. nur in Beziehung zu Sinnesorganen und dem Bewußtsein, d. i. zu unserer subjektiven Auffassung. Es war also durch die Lehre der Atomisten jener Unterscheidung der („absolut" und der „relativ" den Dingen zukommenden) Eigenschaften vorgearbeitet, die die Begründer der neueren Naturauffassung: Galilei, Descartes, Huyghens klar ausgesprochen haben und die

[22] Wenn im Altertum die atomistische Hypothese sich für die Ausgestaltung der Naturerkenntnis noch nicht förderlich erwies, so lag das an der geringen Entwicklung des experimentellen Verfahrens und der mathematischen Disziplinen.

durch Locke (unter dem Namen der primären und sekundären Qualitäten) populär geworden ist[23]. Man kann in dieser Lehre auch die Unterscheidung einer den Sinnen „erscheinenden" und vom Denken erfaßten „wahren" Welt finden. Es handelt sich hier aber nicht um zwei Welten, sondern um eine einzige, wie sie sich einerseits unserer sinnlichen Wahrnehmung zunächst darstellt und andererseits auf Grund der den Sinnen gegebenen Erscheinungen vom Denken bestimmt erfaßt wird.

Die Weltentstehung dachte sich Demokrit so, daß die Atome im leeren Raum nach allen Richtungen sich bewegend aufeinander trafen, sich — infolge ihrer mannigfachen Gestalten mit Haken, Ösen, Vertiefungen und Fortsätzen — gleichsam verhäkelten und zu größeren und kleineren Massen vereinigten. Dabei ergaben sich zugleich Wirbelbewegungen der Atommassen, die nun das Gleichgestaltete und Gleichgroße (z. B. Wasser- oder Luftteilchen zu Wasser- und Luftteilchen) sich zusammenfinden ließen und Welten schufen[24]. Demokrit hat nämlich in genialer Ahnung bereits den Gedanken gefaßt, daß es eine unendlich große Zahl von Weltsystemen gebe, verschieden an Größe und nach ihrem Entwicklungsstadium: die einen noch in Bildung begriffen, die anderen (infolge Zusammenstöße) im Zerfall. Nur einigen dieser Welten fehle es an Bewohnern, Tieren und Pflanzen, weil es ihnen an der zur Ernährung erforderlichen Flüssigkeit fehle.

In diesem gewaltigen Weltengetriebe aber „geschieht nichts zufällig, sondern alles aus einem Grunde und unter dem Zwange der Notwendigkeit"[25]. Gewiß ist es nicht unbegründet, wenn man darum Demokrits Weltanschauung als eine „mechanistische" auffaßt, aber man würde die reinliche Sonderung unserer Begriffsbildung wieder in das noch ungeklärte Denken jener Zeit fälschlich hineintragen, wenn man annehmen wollte, daß Demokrit bewußt und absichtlich alle teleologische Weltauffassung (d. h. die Erklärung aus zweckvoll wirkenden Kräften) abgelehnt habe. Gerade wenn er sagt, daß alles „aus einem Grunde" (lógos) geschehe, so ist darunter wohl nicht eine rein mechanische (d. h. eine Be-

---

[23] Hier sei erwähnt, daß Demokrit die Tatsache, daß wir die Dinge sehen, obwohl sie die Augen nicht berühren, so erklärt, daß sich von den Dingen dünne, hautartige Bildchen ablösen und in die Augen eindringen.

[24] Ähnlich wie bei Anaxagoras.

[25] Ferner erklärt er: „Die Menschen haben sich ein Trugbild von Zufall ersonnen, zur Beschönigung für ihre eigene Unvernunft."

wegungs-) Ursache zu verstehen, sondern ein den Atomen innewohnender Lebens- und vernünftiger Betätigungsdrang. Der Gedanke der Natur als eines bloßen Mechanismus ist erst ein spätes Erzeugnis. Dem primitiven Menschen war es durchaus selbstverständlich, sie als belebt aufzufassen; ihm war seine Mythologie (S. 8) volle Wahrheit.

Völlig ist auch Demokrit nicht von dieser primitiven Anschauung losgekommen. Eben darum kann man seine Weltanschauung nur mit Einschränkung als „Materialismus" bezeichnen. Auch bei ihm ist nämlich der Begriff der Materie als des gänzlich unbelebten und unbeseelten, rein passiven, nur von außen bewegten Stoffes noch nicht gebildet; auch bei ihm wirkt noch die naive hylozoistische[26] Auffassung. So sind ihm die Atome zugleich die Träger der seelischen Vorgänge, und zwar besonders die kleinen, runden, glatten und beweglichen Atome, die am meisten dem schnellen Wechsel der Gedanken und Gefühle entsprechen. Auch das flammende Feuer besteht aus solchen Atomen. Aus der Außenwelt kommen sie, in der Atmung gehen sie ein und aus, und beim Tode zerstreuen sie sich. Es gibt darum für Demokrit kein Fortleben der Einzelseele nach dem Tode.

Aber schon bei diesem ersten „Materialisten" zeigt sich die Tatsache, die auch heute immer noch verkannt wird, daß „theoretischer" Materialismus (d. h. die Ansicht, daß alles Wirkliche materieller Art sei) nicht „ethischen" oder „praktischen" Materialismus bedingen muß (d. h. die Überzeugung, daß nur materielle, sinnliche Güter und Genüsse Wert haben). Denn wie scharfe Gegner Demokrits theoretische Ansichten im Altertum auch fanden, die lautere Gesinnung und die erhabene Seelengröße dieses Weisen hat man nicht anzutasten gewagt. Wie er die Erde und unser Sonnensystem ihrer Vorzugsstellung beraubt, so steht er auch dem hastenden Jagen und Treiben der Menschen, ihrem Hang, sich selbst so wichtig zu nehmen, als der „lachende" Philosoph gegenüber. Und er glaubt ihnen nichts Besseres geben zu können, als seinen inneren Frieden und seine „Wohlgemutheit", indem er sie befreit von der Herrschaft ihrer Affekte und von dem beängstigenden Götterglauben, der nur aus Furcht vor gewaltigen Naturerscheinungen entsprungen sei.

---

[26] Vgl. S. 12.

II. Kapitel.

Zweite, vorwiegend anthropologische Periode der griechischen Philosophie.

§ 9. Allgemeiner Charakter des griechischen Geisteslebens im 5. Jahrhundert.

Neben den Philosophen, die wir bisher behandelt haben, gab es andere, die — in eklektischer[27] Weise — die bis jetzt hervorgetretenen Grundansichten zu verbinden oder sie auch nach verschiedenen Richtungen fortzubilden suchten. Doch anstatt hier Namen und gelehrte Notizen über diese oder jene Lehren zu häufen, wenden wir uns lieber zu den geistigen Wandlungen, die — nicht unbeeinflußt von der Philosophie — sich im Verlaufe des 5. Jahrhunderts in Griechenland vollzogen, vor allem in Athen, das jetzt immer mehr der Mittelpunkt des griechischen Geisteslebens, die „Bildungsstätte von Hellas", wird (obwohl das Ländchen nicht größer war als etwa Luxemburg). Hier tritt auch der immer stärker werdende Zug zur Demokratisierung (nicht bloß auf dem politischen Gebiete) hervor. Und damit hängt zusammen die Entwicklung der Redekunst (die durch die natürliche Befähigung des Südeuropäers zur Rede und seine Eindrucksfähigkeit für die Macht des Wortes noch sehr begünstigt wurde). Im Rat und in der Volksversammlung, nicht minder vor dem, oft durch Hunderte von Geschworenen besetzten, Gerichtshofe war die Rede das wirksamste Mittel, zu Einfluß, Macht und Ehre zu gelangen oder sich gegen Feinde zu verteidigen.

Kein Wunder, daß die Redekunst berufsmäßige Pflege fand und für den Jugendunterricht immer wichtiger wurde. Die Rhetorik aber bedeutete nicht nur Unterweisung im Sprechen, sondern auch im Denken (Dialektik) und in mannigfachem fachlichem Wissen, besonders in den Zweigen des öffentlichen Lebens.

Überhaupt wurde damals das menschliche Leben, besonders das Gemeinschaftsleben in Staat und Gesellschaft, in steigendem Maße Gegenstand des Nachdenkens. War bisher die äußere Welt, die Natur, hauptsächlich das Objekt der philosophischen Reflexion

[27] d. h. auswählender.

gewesen, so wird es jetzt der Mensch[28]. Freilich ist diese Reflexion zunächst weniger eine theoretische, lediglich auf Erkenntnis gerichtete, vielmehr hat sie wesentlich praktische Tendenzen, sie dient vor allem der Kritik der bestehenden Sitten und Gesetze. Das Individuum beugt sich nicht mehr der Autorität des durch Tradition Geheiligten, es will sich in vernünftigem Nachdenken klar werden über den Wert, die verpflichtende Kraft der bestehenden Normen, und es ist geneigt, das, was seiner Kritik nicht stand hält, zu verwerfen. Es beginnt die geistige Befreiung der (intelligenteren) Individuen von der bisher als selbstverständlich geltenden — ja gar nicht als solche zum Bewußtsein kommenden — Herrschaft der Sitte und der natürlichen Gemeinschaften (Familie, Staat, religiöser Verband). Je mehr durch Krieg oder Handel die Beziehungen zu fremden Nationen wuchsen, je mehr man fremde Sitten und Staatseinrichtungen kennen lernte, um so mehr mußte die Geltung des Heimischen als eines Selbstverständlichen ins Wanken kommen.

Überhaupt zeigt sich auf allen Lebensgebieten neben dem bisher allein herrschenden naiven und instinktiven Handeln das Erwachen der verstandesmäßigen, kritischen Reflexion und die Neigung, diese zur Leiterin des eigenen Tuns zu machen. Daher auch der stark intellektualistische Zug der Zeit, die man mit Recht als eine „Aufklärungsperiode" bezeichnet hat, da sie mit der — gewöhnlich so genannten — Epoche des 18. Jahrhunderts viele übereinstimmende Züge aufweist. Ganz unhistorisch, rationalistisch waren denn auch die Gedanken, die man sich über den Ursprung der wichtigsten menschlichen Gemeinschaft, des Staates, machte. Man dachte ihn sich durch Vertrag entstanden[29].

Was aber erst menschlicher Vereinbarung, menschlicher „Satzung" seinen Ursprung zu verdanken schien, das büßte den Zauber des Göttlichen, Ewigen, Notwendigen ein, es erschien leicht als das Konventionelle, das Veränderliche und darum auch

[28] Danach bezeichnet man auch die erste Periode als die vorwiegend kosmologische (d. i. die Erkenntnis der Welt erstrebende), die zweite als die anthropologische (Anthropos bedeutet Mensch).

[29] „Da die Menschen einander Unrecht tun und voneinander Unrecht leiden . . ., so scheint es denen, die nicht das erstere wählen und das letztere meiden können, nützlich eine Übereinkunft zu schließen" — so gibt Plato den Inhalt dieser Lehre wieder. Diese unhistorische, „mechanische" Auffassung vom Staate, als eines absichtlich von den Individuen gemachten Gebildes, haben Plato und Aristoteles durch die zutreffende, „organische" überwunden.

schon als das der Abänderung Bedürftige. Gegenüber der menschlichen Satzung berief man sich auf die „Natur"; die Kritik des historisch Erwachsenen in Staat und Gesellschaft gründete man auf das angeblich höhere Recht der „Natur" (wobei dieser Begriff freilich in recht verschiedenem Sinne gefaßt wurde). So finden wir bei Euripides, dem dichterischen Hauptvertreter der damaligen Aufklärung, Aussprüche wie diese: „Das tut Natur, die keine Satzung kennt." „Den Bastard schilt der Name, die Natur ist gleich." „Was Sklaven schändet, ist der Name nur; In allem andern ist ein edler Knecht Um nichts geringer als der freie Mann".[30] Auf die Natur und das Naturrecht berief man sich aber sowohl um den Anspruch der Menschen auf Gleichheit zu begründen und die Sklaverei zu verwerfen, wie andererseits, um die Herrschaft des Starken über die Schwachen, des „Übermenschen" über die „Vielzuvielen" zu rechtfertigen[31].

Auch bei der Frage nach dem Wesen und dem Ursprung der Sprache, die damals schon (im Zusammenhang mit der Entwicklung der Rhetorik) die Geister zu beschäftigen begann, spielte der Gegensatz von „Natur" und „Satzung" eine Rolle. Dabei hatten die Fürsprecher der „Natur"-theorie darin Recht, daß sie die Bedeutung des spontanen instinktiven Dranges nach Ausdruck und Mitteilung für die Sprachentwicklung betonten, während sie irrten, wenn sie den Zusammenhang zwischen Wort und Bedeutung allenthalben als einen „natürlichen", d. h. sachlich notwendigen, ansahen. Dagegen konnten die Vertreter der „Satzungs"-theorie mit Recht auf die Tatsache hinweisen, daß in verschiedenen Sprachen, ja oft in derselben Sprache derselbe Gegenstand mit verschiedenen Worten bezeichnet wird. So konnten sie die Be-

---

[30] Daß man damit auch dem Gedanken des Weltbürgertums nahe kam, zeigt eine Anrede, die Plato einem der Sophisten (Hippias von Elis) in den Mund legt: „Ihr Anwesende, ich betrachte euch insgesamt als Verwandte, als Verbrüderte und Mitbürger — der Natur, nicht der Satzung nach. Denn das Gleiche ist dem Gleichen von Natur verwandt, die Satzung aber, diese Zwingherrin der Menschen, vergewaltigt uns vielfach gegen die Natur." In diesem Gedanken eines „natürlichen" (oder „richtigen") Rechts gegenüber dem positiv geltenden der Satzung liegt der Anfang einer Rechtsphilosophie, die das geschichtlich entstandene positive Recht an einem „idealen" Recht mißt.

[31] Letzteres tut in besonders wirkungsvoller und „modern" anmutender Weise Kállikles in Platos Dialog „Górgias". So heißt es dort u. a.: „Das Recht ist der Vorteil des Stärkeren. Unrecht ist nur dann schimpflich, wenn es sich, weil zu schwach, nicht behaupten kann."

deutung des Konventionellen zur Geltung bringen. Dabei gingen sie freilich ihrerseits zu weit, wenn sie Ursprung und Entwicklung der Sprache lediglich auf die Konvention (d. h. menschliche „Satzung", Erfindung und Vereinbarung) zurückführten.

Auch hinsichtlich der Entwicklung des Menschen warf man die Frage auf, wieviel hier die „Natur", d. h. ererbte und angeborene Anlage, und wieviel erzieherischer Einfluß bedeute, und ob es bei dem letzteren mehr auf Willensgewöhnung oder Belehrung des Verstandes ankomme.

Die Reflexion über solche und ähnliche Probleme zeigt sich bei den Dichtern, Historikern und Rednern jener Zeit; am deutlichsten aber tritt sie hervor bei den sog. „Sophisten".

§ 10. Die Sophisten.

Im Zusammenhang mit der ganzen griechischen Kulturentwicklung hatte sich im 5. Jahrhundert vielfach das Bedürfnis nach einer höheren Allgemeinbildung geltend gemacht, als die vorhandenen Schulen mit ihrer Unterweisung in Lesen, Schreiben und Rechnen, in Gymnastik und Musik bieten konnten. Diesem Bedürfnis kamen Männer entgegen, die abwechselnd in verschiedenen Städten Lehrkurse für Jünglinge der höheren Stände abhielten, in denen sie die Lehren der Naturphilosophen und die damit verknüpften Elemente der positiven Wissenschaften behandelten, Dichtungen auslegten und beurteilten, besonders aber ethische und politische Fragen erörterten und Unterweisung in der Beredsamkeit gaben[32]. Daneben wandten sie sich auch an die Erwachsenen als Schriftsteller, Moralprediger und Festredner bei feierlichen Versammlungen wie etwa in Olympia; sie waren (nach Gomperz' treffendem Ausdruck): „halb Professoren, halb Journalisten". „Sophisten" nannten sie sich, d. h. Weisheitslehrer. Erst durch ihre Gegner, besonders Plato und die Komödiendichter, ist dies Wort zu einem Schmähwort geworden. Ihr Charakter wie der Geist ihrer Lehre und ihre Anschauungen im einzelnen zeigten natürlich die größten Verschiedenheiten. Manche von ihnen sind geradezu konservativ gerichtet, aber im allgemeinen waren sie doch damals Träger des Modernen und dabei „Aufklärer", wie auch die

[32] So nennt z. B. Protagoras (bei Plato) als Ziel seines Unterrichts: „Wohlberatenheit in häuslichen Dingen, auf daß der Jüngling dereinst sein Hauswesen am besten bestelle und ebenso in bürgerlichen Angelegenheiten, auf daß er am fähigsten werde, die Geschäfte der Stadt zu verwalten."

Tatsache, daß sie Honorar nahmen, vielen als eine tadelnswerte Neuerung vorkam, da dem Griechen jede Leistung (zumal geistiger Art) gegen Bezahlung als entwürdigende Abhängigkeit erschien.

Nur wenige von ihnen sollen hier kurz charakterisiert werden. Ihre Wirksamkeit fällt im allgemeinen in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts.

Pródikus von Keos wußte vor allem die düsteren Seiten des menschlichen Daseins ergreifend zu schildern. Aber sein Pessimismus führte ihn nicht zu tatloser Resignation oder asketischer Weltflucht, sein Ideal war vielmehr seelische Stärke und kraftvolle Tätigkeit. So suchte er die Schrecken des Todes zu überwinden durch die Erwägung: Solange wir leben, existiert der Tod nicht; sind wir aber dem Tode verfallen, so existieren wir nicht. Seine allegorische Erzählung „Herakles am Scheideweg" ist für die moralische Unterweisung bis auf den heutigen Tag fruchtbar geworden. Seine ethischen Ansichten (vor allem sein Begriff der „Adiáphora"[33] waren von Bedeutung für Kyniker und Stoiker.

Hippias von Elis wurde besonders bewundert wegen der ganz außerordentlichen Vielseitigkeit seines Wissens und seiner geistigen und körperlichen Fertigkeiten. Er galt auch als Meister der (vom Dichter Simonides erfundenen) Gedächtniskunst, vermöge deren er noch als Greis 50 Worte nach einmaligem Anhören wiederholt haben soll.

Protágoras stammte wie Demokrit aus Abdéra. Vielfach wirkte er in Athen, wo er Perikles und Euripides nahestand. 411 wurde er daselbst wegen „Gottlosigkeit" angeklagt; auf der Flucht nach Sizilien ertrank er.

Auf ihn gehen die Anfänge grammatischer Untersuchungen zurück, insbesondere der Versuch, die Wortarten (Substantiv, Verbum, Adjektiv usw.) und ebenso die Satzarten zu unterscheiden[34]

[33] Das sind sittlich gleichgültige Dinge (wie insbesondere die sog. „äußeren Güter"), die sittlichen Wert erst erhalten von den sittlichen Zwecken, in deren Dienst sie gestellt werden.

[34] Für die Pädagogik recht bedeutsam ist, was Gomperz hierzu bemerkt: „Was ein Adverb oder eine Präposition ist, welche Normen den Gebrauch der Modi oder Tempora regeln, von alledem hatte ein Pindar oder Äschylos niemals ein Sterbenswort vernommen. Die Meisterschaft in der Behandlung der Sprache war zu einem Gipfelpunkte gediehen, ehe man es versucht hatte, sich von den Regeln der Sprache irgendwelche Rechenschaft zu geben." Es ist das auch charakteristisch für das Vorausgehen der „instinktiven" Betätigung vor der Reflexion, das wir auf allen Kulturgebieten beobachten.

und Normen für die „Sprachrichtigkeit" aufzustellen. Auch sonst suchte er für menschliches Tun „vernünftige" Regeln. Im Strafrecht trat er für die Abschreckung als Strafzweck ein, entgegen der (noch heute herrschenden) Vergeltungsstrafe — die damals (wie auch im Mittelalter) sogar noch an Tieren und leblosen Gegenständen vollzogen wurde.

Sein Buch „über die Götter", das seine Verurteilung herbeiführte, begann mit dem Satze: „In Betreff der Götter vermag ich weder zu wissen, daß sie sind, noch daß sie nicht sind; denn vieles hindert dies zu wissen, zumal die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens." Damit sollte aber wohl nicht der Glauben an die Götter verworfen, sondern nur die Möglichkeit, durch die Vernunft ihre Existenz zu erkennen, bestritten werden.

Hochbedeutsam ist auch Protagoras' Wort: „Der Mensch ist das Maß der Dinge, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind."

Wir stehen hier vor einem wichtigen Fortschritt der philosophischen Reflexion über die Erkenntnis. Der naive, d. h. der nicht reflektierende) Mensch ist ganz den Objekten hingegeben; diese sind einfach für ihn da; das Wahrnehmen und Erkennen als Leistung des Subjekts wird gar nicht bemerkt. Ein Heraustreten aus diesem naiven Verhalten zeigt sich schon bei den Eleaten (S. 18), Heraklit (S. 23), Anaxagoras (S. 25), Empedokles (S. 29) und Demokrit (S. 31). Ihnen drängt sich die Beobachtung auf, daß für die Erkenntnis der Objekte auch die Beschaffenheit und das Verhalten des Subjekts bedeutsam sei. Aber erst Protagoras kann als Entdecker der Subjektivität und der notwendigen Beziehung zwischen Subjekt und Objekt bezeichnet werden.

Protagoras hat freilich noch nicht begriffen, daß weder eine Vielheit von isolierten Augenblickserlebnissen eines Subjekts die zur Erkenntnis nötige „Einheit des Bewußtseins", noch die bestimmungslose Mannigfaltigkeit von Erlebnisinhalten (Erscheinungen) für sich die Erkenntnis des (einheitlichen) Objekts ausmacht, sondern daß dazu das denkende Erfassen von bleibender Gesetzmäßigkeit erforderlich ist. Diese Einsichten hat erst Plato errungen.

Wenn sich Protagoras, der auch als Lehrer der Rhetorik auftrat, gerühmt haben soll, durch seine Redekunst die geringere Sache zur stärkeren machen zu können, so ist das kein Beweis besonderer Immoralität, sondern spricht nur offen den Zweck aus, den die ganze antike Rhetorik verfolgte.

Górgias von Leontini (in Sizilien) war besonders als Redner gefeiert. Er ist einer der Begründer der griechischen Kunstprosa und zwar des pathetischen, glanzvollen, bilderreichen Stils. Wie überhaupt die Sophisten, die als Wanderlehrer in allen Gauen heimisch waren, so vertrat insbesondere Gorgias den Gedanken, daß die Griechen ihren endlosen Hader einstellen und sich gegen die Barbaren einigen sollten. Als Philosoph hat er u. a. die Kritik der eleatischen Seinslehre bis zu den Sätzen fortgetrieben: ein Seiendes (im eleatischen Sinne) existiert nicht; existierte es, so wäre es nicht erkennbar; wäre es erkennbar, so wäre diese Erkenntnis doch nicht mitteilbar. Es scheint, daß er wie auch andere seiner Zeitgenossen an der Lösbarkeit der Aufgaben, die sich die Naturphilosophen so kühn gestellt hatten, verzweifelte.

§ 11. Sokrates.

Als einer der Sophisten erschien seinen Zeitgenossen auch Sókrates aus Athen (470—399). Anfangs Bildhauer, hat er später — die Sorge für seine Familie hintansetzend — ganz seinem leidenschaftlichen Bedürfnis gelebt, sich und seine Mitbürger zu geistiger Klärung und zu einer innerlichen, selbständigen (d. h. nicht einfach von der Sitte abhängigen) Sittlichkeit zu bringen. Die vielseitige und gewaltige Wirkung, die von diesem Manne ausgegangen ist, erklärt sich nur durch die Annahme, daß er eine ungemein reiche, eigenartige und tiefe Persönlichkeit gewesen ist. Seine Tapferkeit im Kriege wie gegenüber den Machthabern, seine Ausdauer in Strapazen sowohl wie im Nachdenken, seine Gleichgültigkeit gegen alles Äußere, seine erstaunliche Selbstbeherrschung werden gerühmt. Was ihn aber vor allem charakterisiert, ist sein starker Drang, alle menschlichen Lebensverhältnisse zum Gegenstand nüchternen und eindringenden Nachdenkens zu machen. So tritt in ihm der Grundzug der von den Sophisten repräsentierten Aufklärung besonders deutlich hervor: das Leben nicht mehr rein instinktiv zu führen, die das Handeln beherrschenden Sitten und Bräuche nicht mehr als etwas selbstverständlich Geltendes hinzunehmen, sondern die Lebensführung auf Reflexion, auf klare Begriffe aufzubauen. Zu dieser inneren Klärung aber suchte er zu gelangen im Gespräch mit anderen, dem er darum unermüdlich oblag mit Erwachsenen wie mit Jünglingen, in den Werkstätten der Handwerker wie auf dem Markt,

in den Gymnasien (d. h. den Stätten der gymnastischen Übungen) wie bei Gelagen. Stets ging er von der sittlichen Beurteilung einzelner, aus dem Leben gegriffener („konkreter") Fälle aus, um durch Aufdeckung und Prüfung der Gründe dieser Beurteilung die allgemeinen („abstrakten") Grundsätze des sittlichen Beurteilens überhaupt, d. h. die „ethischen Prinzipien" ins Bewußtsein zu heben[35]. Mit einer halb schalkhaften Bescheidenheit (seiner „Ironie") trat er dabei als der Suchende und Fragende denen gegenüber, denen all das noch als „selbstverständlich" galt, wo er bereits die schwersten Probleme sah, und deren vermeintliches Wissen sich im Verlauf des Gesprächs vor seinem „Nichtwissen" bald als ein Gewirr von Unklarheiten und Widersprüchen herausstellte. Vielen hat er so sicherlich peinliche Beschämung bereitet, nicht minder mußte er als ein anmaßlicher, ja gefährlicher und revolutionärer Querkopf gelten, der keine geheiligte Autorität, keine ehrwürdige Tradition achte. Denn er wagte nach Dingen zu fragen, nach denen der „gute und korrekte Bürger" überhaupt nicht fragte, sondern die er als fraglos geltend hinnahm; auch teilte er nicht den landläufigen athenischen Patriotismus.

Es ist darum nicht verwunderlich, daß er schließlich angeklagt wurde, er „führe neue Götter ein und verderbe die Jugend". Er hat seine Verurteilung als eine ungerechte angesehen, gleichwohl fühlte er als Bürger dem Staate gegenüber sich verpflichtet, dem Urteil sich zu beugen. Er verschmähte es darum, durch Flucht sich zu retten (was ihm durch Hilfe seiner Jünger leicht möglich gewesen wäre), und trank, dem Urteil gemäß, den Giftbecher. Die schlichte Größe seines Todes hat die nachhaltige Wirkung seines Lebens noch gewaltig gesteigert.

Daß Sokrates sein Leben in den Dienst intellektueller Klärung stellte, beruhte auf der ihm selbstverständlichen Voraussetzung, daß richtige „Einsicht" (genauer: richtiges Werturteil) auch richtiges Handeln notwendig zur Folge habe, daß also die Tugend lehrbar sei und niemand freiwillig, d. h. mit Wissen, fehle; daß andererseits allein auf Mangel an Einsicht das moralisch schlechte Handeln beruhe. So erreicht die intellektualistische Richtung der Zeit in Sokrates ihren Höhepunkt. Gewiß ist damit die Be-

---

[35] Dieses Verfahren kann man als „regressiv" (rückwärtsschreitend) oder als „Abstraktion" bezeichnen. Wenn Aristoteles den Sokrates als Erfinder der „Induktion" bezeichnet, so trifft dies — nach unserem Sprachgebrauch wenigstens — nicht zu.

deutung des Intellekts für das Handeln überschätzt, denn die Erkenntnis, daß ein bestimmtes Verhalten objektiv wertvoller sei als ein anderes, gibt dem auf die Verwirklichung des wertvolleren gerichteten Antrieb nicht notwendig die größere Stärke. Aber es unterliegt doch keinem Zweifel, daß Klarheit über die obersten Zwecke und ausgebreitete Sachkenntnis auch zu einer höheren Stufe sittlicher Persönlichkeitsbildung unerläßlich ist.

Nicht minder einseitig, aber doch nicht ohne einen wertvollen Kern war die weitere Voraussetzung des Sokrates, daß Tugend und Glückseligkeit, andererseits Schlechtigkeit und Unseligkeit, notwendig zusammengehören. Für seine Person erlebte er das sicher als Wahrheit, d. h. er fand unmittelbar sein höchstes Glück darin, seinem sittlichen Ideal nachzuleben, und eben darum schien ihm ein Zuwiderhandeln gegen das Gute (und damit das eigene Glück) nur aus Unwissenheit oder Irrtum begreiflich. Unter seinem Einfluß haben auch alle sokratischen Schüler die Tugend (Trefflichkeit) mit dem Glück (der „Eudämonie") gleichgesetzt.

Die Erwägungen, mit denen Sokrates das moralische Handeln begründen (motivieren) wollte, scheinen vielfach egoistischer Art gewesen zu sein. Man soll danach seine Pflichten gegen Verwandte, Freunde, den Staat erfüllen, weil dies für unser Wohl am nützlichsten ist. Den obersten Zweck und damit den Sinn alles moralischen Handelns fand Sokrates darin, daß es menschliches Wohl fördere. Der Doppelsinn, der auch für uns noch in dem Worte „gut" liegt, war für ihn noch ungesondert. Es bedeutet nämlich 1. (in rein ethischem Sinn) in sich wertvoll, absolut wertvoll — diesen Wert sprechen wir nur sittlichen Handlungen, Eigenschaften, Charakteren zu; 2. angenehm oder nützlich (d. i. wertvoll für anderes) z. B. ein guter Wein, ein guter Jagdhund, Schuh usw. Weil er diese Bedeutungen nicht scheidet, ja für ihn die zweite überwiegt, so ist Zweckdienlichkeit oder Nützlichkeit oberster Gesichtspunkt für sein Nachdenken über moralische, soziale und politische Fragen. Es ist begreiflich, daß er von hier aus gelegentlich zu einer scharfen Kritik des Bestehenden und Geltenden kam[36] (besonders mancher demokratischer Staatseinrichtung), wenn er auch im allgemeinen durchaus kein radikaler

[36] Es sei hier darauf hingewiesen, daß die Anhänger der von Bentham, Mill u. a. vertretenen „utilitarischen" (d. h. Nützlichkeits-) Moral in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts tiefgreifende Reformen in England durchgesetzt haben.

Neuerer war, und es ihm nicht an Pietät für die sittlichen, politischen und religiösen Anschauungen seines Volkes fehlte. Freilich teilte er nicht einfach den Stadtpatriotismus seiner Mitbürger; sein sittliches Ideal war eher allgemein menschlich; ebensowenig teilte er völlig den Glauben der Volksreligion. Aber in seinem tiefen religiösen Gefühl war er überzeugt, bei seinem Suchen nach Erkenntnis im Dienste der Gottheit und unter ihrer Obhut zu stehen. Ob die Seele nach dem Tode fortlebe, war ihm zweifelhaft. Was er von den Göttern erflehte, das war „das Gute“: worin dieses im einzelnen Falle bestehe, das, meinte er, wüßten sie besser als die Menschen. Auf den Götterkultus legte er persönlich wohl geringen Wert; er riet, ihn „nach dem Staatsgesetz“ zu üben; dabei war er des Glaubens, daß die Gottheit eine reine Gesinnung höher schätze als reiche Opfergaben. In seinem „Dämonion“ ist wohl nicht eine Prophetengabe zu sehen, sondern ein starkes instinktives Taktgefühl, das ihn von allem zurückhielt, was seiner Persönlichkeit nicht gemäß war.

§ 12. Antisthenes und die Kyniker.

Eine besonders originelle Gestalt unter den Anhängern des Sokrates ist Antisthenes. Er teilt mit jenem die Voraussetzung, daß die Tugend mit der Glückseligkeit zusammenfalle, daß sie in der richtigen Einsicht bestehe und darum lehrbar sei. Aber er geht über Sokrates hinaus, indem er den Inhalt dessen, was für ihn Tugend und Glückseligkeit ist, näher bestimmt — nicht sowohl in abstrakten begrifflichen Untersuchungen, sondern in der Gestaltung des eigenen Lebens und in möglichst anschaulichen packenden Lehren. Der Grundzug seines Menschenideals aber ist die Autarkie, d. h. Selbstgenügsamkeit des Individuums. Diese Fortbildung der „eudämonistischen“ (d. h. „Glückseligkeits“-) Moral des Sokrates lag nahe. Denn — wie die Welt einmal ist — findet der Mensch sein „Glück“, d. h. die durchgängige Befriedigung seiner Wünsche, noch am ehesten unter der Voraussetzung, daß er seine Wünsche möglichst einschränkt. Damit war für Antisthenes ein schroffer Gegensatz zu der damaligen Kultur, eine tiefgreifende „Umwertung der Werte“ gegeben. Er verachtet aufs tiefste sinnlichen Genuß[37], alle äußeren Güter und soziales Ansehen. Auch die Schätzung der großen Staatsmänner und der

[37] Der Satz „Lieber will ich verrückt sein als genießen“ ist von ihm überliefert.

nationalen Großtaten wie der Perserkriege ist ihm ein „Wahn". Nur die völlige Freiheit des Individuums, seine Unabhängigkeit von den Mitmenschen wie von Bedürfnissen jeder Art (außer den zur Existenz notwendigen) und den Frieden des Gemüts schätzt er[38].

Einigermaßen erklärlich wird diese ablehnende Haltung gegenüber der damaligen griechischen Kultur und ihren Werten wohl aus der halbbarbarischen Abkunft[39] des Antisthenes, seinem proletarischen Haß gegen die Besitzenden und Genießenden, und vielleicht aus den Lebenserfahrungen eines leidenschaftlichen Naturells, das nur in asketischer Entsagung Rettung fand vor den eigenen maßlosen Begierden. Er hat zugleich die allgemeine antike Schätzung der in freier Muße sich auslebenden Persönlichkeit auf den Armen angewendet. In den südlichen Ländern kann in der Tat der Bettler sich als den „wahren König" fühlen und auf die Bauern und Gewerbetreibenden als „Sklaven der Notdurft" herabsehen.

Mit der Geringschätzung der Kultur verbindet sich bei ihm (wie bei Rousseau, der ihm vielfach ähnlich ist) die Sehnsucht, zur „Natur" zurückzukehren. „Natur" bezeichnet dabei nicht die Gesamtheit des in Raum und Zeit Wirklichen (denn dann müßte auch die Kultur dazu gerechnet werden), sondern dies Schlagwort bedeutet faktisch ein Menschenideal, das man in den relativ kulturlosen Völkern verwirklicht glaubt. Je weniger man deren tatsächliche Zustände kennt, um so mehr werden sie idealisiert. In der „Kultur" sieht man nur die moralische Verderbtheit, die Verzärtelung und Schwäche; sie ist nur ein Produkt menschlicher Willkür; dagegen wohnt in der „Natur" innere Vernünftigkeit, hier herrscht Schlichtheit und Bedürfnislosigkeit, ungebrochene Kraft und Gesundheit. Nicht bloß die sog. Naturvölker, auch die Tiere beweisen das. Unter den griechischen Göttergestalten aber ist es Herakles, der durch sein Leben voll Mühe und Kampf das sittliche Ideal veranschaulicht. Dagegen ist dem Antisthenes Aphrodite, die Göttin des Liebesgenusses, so verhaßt, daß er äußerte: „Könnte ich ihrer habhaft werden, ich würde sie töten."

Der Ausspruch zeigt übrigens, daß Antisthenes (wie auch seine Anhänger) vor einer schroffen Kritik der Volksreligion nicht zurück-

[38] Als Kritiker der Platonischen Ideenlehre wird uns Antisthenes später beschäftigen.

[39] Seine Mutter war Thrakierin.

scheuten. Sie leugneten die Vielheit der Götter und die gangbare Auffassung der Göttersagen, vertraten also den Monotheismus. Da aber auch sie nicht der Autorität Homers sich entziehen konnten und in ihm sozusagen den Träger einer Uroffenbarung sahen, so suchten sie durch die verwegensten allegorischen Auslegungen seine Göttermythen mit ihren eigenen religiösen Anschauungen in Einklang zu bringen. —

Das von Antisthenes aufgestellte Ideal der Bedürfnislosigkeit hat sein Schüler **Diógenes von Sínope** (der im 4. Jahrhundert zumeist in Athen oder Korinth lebte) in seiner Lebensführung völlig zu verwirklichen gesucht.

Den ihm deshalb beigelegten Schimpfnamen „Kýon" (Hund) trug er als Ehrennamen. In der Folgezeit bis ins 4. Jahrhundert n. Chr. begegnen uns in der griechisch-römischen Kulturwelt solche „philosophische Bettelmönche" und Sittenprediger (oft in großer Zahl), die in Diogenes ihr Vorbild sahen. Von dem staatlichen Leben, wie es tatsächlich war, haben sich die Kyniker fern gehalten, nicht weil sie den Staat selbst mißachteten, sondern weil sie auch für ihn ein Ideal aufstellten, das von den geltenden Anschauungen völlig abwich. Sie forderten die Beseitigung aller die Menschen trennenden Schranken, die Aufhebung der sozialen Unterschiede, der Nationalitäten, der Stände, des Geschlechtes. Zur Verwirklichung dieses Staatsideals schien ihnen eine absolute Monarchie am geeignetsten. Denn eine Aristokratie wird ihre Vorrechte festhalten, die Massen aber sind befangen in der törichten Schätzung äußerer Güter und Vorzüge. So ist das kynische Staatsideal gewissermaßen eine Vorausnahme und eine Begleiterscheinung der mit Alexanders Reich anhebenden großen Staatengründungen, durch die die Schranken der alten Stadtstaaten und Nationalitäten beseitigt wurde. Sehr beachtenswert ist auch der Einfluß der kynischen Lebensauffassung auf die der Stoiker. Dem von ihr vertretenen Ideal der Einfachheit, Bedürfnislosigkeit, inneren Freiheit kommt aber (wenn man von den kynischen Übertreibungen absieht) bis auf den heutigen Tag große Bedeutung zu als Gegengewicht gegen die Überschätzung der Kulturgüter, besonders der mehr äußerlichen.

§ 13. Euklid und die Megariker.

Von Sokrates, aber auch von den Eleaten abhängig ist **Euklid** (aus Mégara) und seine Anhänger, die „Megariker". Für

Sokrates war das „Gute" der bedeutsamste Begriff gewesen, für die Eleaten das Seiende. Euklid verknüpft beides: das Gute und das Seiende ist dasselbe, womit auch gesagt ist, das Übel und das Böse ist ein Nichtseiendes; darin liegt unzweifelhaft eine Vermischung des Seins- und Wertbegriffs vor, aber diese ist nicht nur von Euklid, sondern im Verlauf der philosophischen Entwicklung auch von bedeutenderen Denkern vertreten worden; so wenn Augustin das Übel lediglich als Privation, als einen Mangel (ein Nichtsein) ansieht, oder wenn neuere Vertreter des Optimismus dem Übel und Bösen die Realität absprechen, darin nur „Schein" sehen. Weiterhin beschäftigt die Megariker (wie schon die Eleaten) die Frage nach dem Verhältnis der Einheit zur Vielheit. Wie kann ein Ding viele Eigenschaften haben? Gleichzeitig oder — nacheinander (d. h. im letzteren Falle: wie kann es sich verändern)? Wie kann ferner eine Eigenschaft vielen Dingen zukommen? Diese Fragen sind keine müßigen; sie haben auch Plato, sie haben die mittelalterlichen Philosophen, sie haben unter den neueren besonders Herbart beschäftigt; denn damit, daß die Megariker (wie die Eleaten) diese Fragen verneinten, also die Beziehung zwischen Einheit und Vielheit für unmöglich erklärten, waren die Probleme nicht gelöst.

Die von dem Eleaten Zeno begründete Dialektik haben die Megariker zu einer förmlichen „Eristik" weitergebildet; d. h. sie haben bei der Kunst philosophisch zu diskutieren, vor allem die Fähigkeit entwickelt, den Gegner zu widerlegen, die Schwierigkeit des Welterkennens, die Widersprüche der geläufigen Begriffe und Ansichten aufzuweisen. Sie sind so weniger durch positive Leistungen als durch schonungslose Kritik anderer philosophischer Richtungen bedeutsam geworden. Sie waren gewissermaßen logische Zuchtmeister des griechischen Geistes. Von ihnen rühren auch einige (im Altertum viel behandelte) Fangschlüsse her, so der „Haufenschluß" (Sorites) und der „Kahlkopf". Wenn ich 2, 3, 4 usw. Körner zusammenlege, ist das schon ein Haufe? Wann ist ein solcher vorhanden, und wird durch ein einziges Korn schließlich ein solcher zustande gebracht? Ferner: ist jemand ein Kahlkopf, der ein Haar verloren hat, oder zwei, drei u. s. f.? Man erweiterte später das Problem: man fragt: wo ist überhaupt die Grenze zwischen Gegensätzen wie Arm, Reich, Lang, Kurz usw.? Ist es denkbar, daß eine kleine Änderung etwas in sein Gegenteil umschlagen läßt.

Es verrät sich in diesen Problemen und in dem Ernst, mit dem sie behandelt werden, die Unfähigkeit, zwischen den sprachlichen Ausdrücken und den darin gemeinten Sachverhalten klar zu scheiden. Daß wir in solchen Fällen beim Sprechen völlig verschiedene Bezeichnungen verwenden, schließt nicht aus, daß sachlich allmähliche Übergänge und durchaus keine Gegensätze vorliegen. Was z. B. den „Sorites" betrifft, so läßt sich durch psychologische Experimente feststellen, bei welcher Anzahl und Anordnung von Gegenständen für den Einzelnen die Grenze liegt, wo ihm diese noch als übersichtlich und zählbar, oder als unübersichtliche, wirre Ansammlung, als „Haufen" erscheinen.

Noch leichter zu durchschauen ist der Fangschluß, genannt „der Gehörnte". „Hast du die Hörner verloren?" „Ja." „Also hast du Hörner gehabt?" (Wenn: „Nein", „Also hast du sie noch?"). Man übersieht, daß schon in der Frage stillschweigend eine Voraussetzung gemacht wird, die nicht zutrifft.

§ 14. Aristipp und die Cyrenaiker.

Den Menschen auf sich zu stellen, ihn unabhängig zu machen vom äußeren Schicksal wie von den Trieben des eigenen Inneren, das ist (ähnlich wie bei Antisthenes) auch die Grundtendenz der Ethik des Aristipp aus Cyrene. Aber während jener dies Ziel zu erreichen suchte, indem er sich vom Leben und seinen Gütern zurückzog, will dieser im Leben bleiben, seine Güter genießen, aber nie ihnen untertan werden, sondern stets ihr Meister sein. Dies Ideal hat Aristipp in seiner eigenen Person verwirklicht, als ein Lebenskünstler, der Bedürfnislosigkeit, Selbstbeherrschung und Klugheit mit heiterer Genußfähigkeit zu vereinigen wußte. Sein ethisches Ideal suchte er auch theoretisch zu begründen. Als eine wichtige Tatsache der menschlichen (wie tierischen) Natur betrachtet er das instinktive Streben nach Lust und Vermeiden von Unlust. Daraus folgert er, daß die Lust (und zwar die Einzellust) das einzige ist, was in sich Wert hat, also den absoluten Wert darstellt. Er vertritt demnach den ethischen Standpunkt des „Hedonismus" (Lustlehre).

Als wertvollste Lust galt ihm dabei die mäßige, „sanfte" (wohl darum, weil der intensiven, die durch Befriedigung heftigen Begehrens eintritt, die Unlust dieses Begehrens voranzugehen und ihre Dauer nur kurz zu sein pflegt). Auch schätzt er nicht nur sinnliche (die freilich die intensivste sei), sondern auch geistige Lust.

in Aristippi furtim praecepta relabor
hi res non me rebus subiungere conor.

Um nun das Leben möglichst lustvoll zu gestalten und vor Unlust zu schützen, bedarf es der „Einsicht". Sie bewahrt den Weisen vor den gefährlichsten Feinden seines Glückes, vor Aberglauben und vor den Leidenschaften, die, wie „Verliebtheit und Neid, auf bloßer Einbildung beruhen". Aber das Glück kann dadurch nicht garantiert, Furcht und Trauer nicht stets ferngehalten werden. Auch muß zu der Einsicht die Übung, besonders die Schulung des Körpers, hinzutreten[40].

Auf Grund der Erfahrung über die Lust- und Unlustfolgen der einzelnen Handlungen wird nun der Weise als kluger Rechner sein Leben gestalten; er wird auf manche Lust verzichten, wenn sie mehr Unlust kostete oder zur Folge hätte; er wird Unlust nicht scheuen, wenn sie ein notwendiges Mittel ist, überwiegende Lust zu gewinnen[41]. Aber dabei braucht er (wie besonders Annikeris, ein Fortbildner von Aristipps Lehre, gezeigt hat), nicht reiner Egoist zu sein. Beglückung anderer, oder Hingabe an überpersönliche Güter, wie das Wohl des Vaterlandes, kann ebenfalls Lust gewähren, mögen diese altruistischen und sozialen Neigungen auch weniger ursprünglich sein als das Streben nach eigener Lust.

Daraus ergibt sich, wie wenig zutreffend ein vielfach gegen den ethischen Hedonismus (oder Eudämonismus) erhobener Vorwurf ist[42]. Man sagt, er könne von seinem Grundvorurteil aus (daß die Lust der einzige Eigenwert sei), nur egoistische Handlungen billigen. Andererseits ist doch nicht zu verkennen, daß diese ethische Grundansicht zu einseitig ist. Es ist schon, psychologisch betrachtet, unrichtig, daß die Lust (bzw. das Glück) allein geschätzt und erstrebt werde. Tatsächlich geht das menschliche Begehren auf vieles andere als bloß auf Lust oder Glück: es geht auf Essen und Trinken, Besitz, Macht, Ehre; auf Betätigungen mannig-

---

[40] Damit war der einseitige Intellektualismus der sokratischen Ethik überwunden.

[41] Insofern bei solchen Reflexionen die Frage, ob Verhaltungsweisen nützlich oder schädlich sind, in den Vordergrund treten, geht der Hedonismus in Utilitarismus (d. i. Nützlichkeitslehre) über.

[42] Als „Hedonismus" bezeichnet man am besten die Richtung, welche die einzelnen Lusterlebnisse hochschätzt, als „Eudämonismus" diejenige, welche besonders einen befriedigenden Gesamtzustand (Glückseligkeit) bewertet. Beide können wieder individualistischer (bzw. egoistischer) oder sozialer Art sein, je nachdem Lust oder Glück des Einzelnen (bzw. der eigenen Person) oder einer Gemeinschaft als höchster Wert geschätzt wird. Der soziale Eudämonismus wird wegen seiner Schätzung des „Gemeinnützigen" vielfach auch als „Utilitarismus" bezeichnet (vgl. Anm. 41).

facher Art: Laufen und Kämpfen, Reden und Hören, Denken und Dichten. Und darum wird von den Menschen außer der Lust gar vieles als Wert geschätzt und oft höher geschätzt als Lust. Psychologisch möglich ist es freilich, daß ein Mensch zu dem Innenzustand sich entwickelt, wo er nicht mehr naiv und frisch auf die Gegenstände seiner Begehrungen losgeht oder sachliche Ziele um ihrer selbst willen verfolgt, sondern wo er vor jedem Handeln darüber reflektiert, was an Lust für ihn daraus hervorgehen werde und danach sich entscheidet. Ist aber der Zustand eines solchen Reflexionsmenschen selbst etwas Wertvolles? Und wird gerade dieser am meisten Lust erreichen? Man kann es bezweifeln. Ja, es scheint, daß wir Lust am ehesten dann erleben, wenn wir sie nicht selbst zu unserem Ziele machen, wenn sie gleichsam als Nebenerfolg des gesunden Lebensprozesses und erfolgreicher Betätigung sich einstellt. Die Lust, wenigstens tiefer befriedigende, beglückende Lust, tritt nur ein, wenn man nicht diese Lust erstrebt, sondern wenn man ein als sachlich wertvoll geschätztes Gut verwirklicht oder sich in dessen Dienst erfolgreich betätigt (wie dies später besonders Aristoteles richtig erkannt hat). Es ist sicher nicht zufällig, daß gerade unter den Anhängern Aristipps zuerst ein Vertreter des Pessimismus uns entgegentritt: Hegesias. Man legte ihm den Beinamen „Peisithánatos" (Todesanwalt) bei, weil er durch seine ergreifenden Schilderungen der Übel des Lebens manchen seiner Jünger zur Selbsttötung veranlaßt haben soll. In der Tat: wenn man den Wert des Lebens lediglich nach seinem Überschuß an Lust abschätzt, so wird man meist zu einem negativen Ergebnis kommen, man wird die Unlust weit überwiegend finden.

Die hedonistische (eudämonistische) Ethik steht endlich auch im Widerspruch zu dem Grundwerturteil des sittlichen Bewußtseins, wie es sich unter den Kulturnationen historisch entwickelt hat: daß nämlich das sittlich Wertvolle (d. h. das Gute) darin bestehe, die Gebote des Gewissens um ihrer selbst willen zu befolgen, nicht um Lust zu gewinnen oder Unlust zu vermeiden. Sieht man in der Lust den einzigen absoluten Wert, so kann man gewissen Verhaltungsweisen nicht an sich Eigenwert zusprechen, man kann sie lediglich als Mittel, um Lust zu gewinnen, schätzen.

Eine ähnliche Tendenz zu übermäßiger Vereinfachung wie in der Ethik, zeigt sich in der Erkenntnistheorie Aristipps (von der wir allerdings nur spärliche Kunde haben). Waren schon

die Atomisten zu der Einsicht gelangt, daß die „sekundären" Qualitäten wie Farben, Töne usw. nicht in demselben Sinne den Dingen selbst zukommen wie etwa räumliche Eigenschaften (vgl. S. 31), so ging Aristipp noch einen Schritt weiter in der Kritik der Sicherheit, womit der Naive die Dinge selbst und ihre Eigenschaften wahrzunehmen glaubt. Er lehrte: Die Affektionen[43] der Sinne sind allein erkennbar. Also, daß ein Blatt grün, daß ein Stock geknickt ist[44], das wissen wir nicht mit Sicherheit, nur daß wir jetzt grün empfinden, Geknicktes sehen, können wir nicht bezweifeln.

So tritt hier die Neigung hervor, sich auf die eigenen Sinnesempfindungen (oder wenigstens auf die eigenen Bewußtseinsinhalte) als das einzig Gewisse zurückzuziehen. Von diesem Standpunkt aus erscheint die „Welt" als ein Komplex von Empfindungen, als „meine Vorstellung". Die Existenz einer davon zu unterscheidenden „wirklichen" Welt wird bezweifelt oder geleugnet[45]. Aristipp scheint freilich nicht konsequent auf diesem Standpunkt verblieben zu sein, wenn er das Zustandekommen der Empfindungen durch Zusammenwirken tätiger und leidender Elemente erklärte; denn mit den ersteren können doch wohl nur die vom Subjekt unabhängig existierenden und auf es wirkenden „Reizvorgänge" gemeint sein. Damit wäre also doch ein absolut Seiendes, eine Realität anerkannt.

---

[43] Griechisch: Páthe, d. h. hier: die Sinnesempfindungen. Diese Ansicht, daß alle Erkenntnis aus Empfindungen bestehe oder wenigstens aus solchen stamme, heißt „Sensualismus" (vom lateinischen sensus = Sinn).

[44] Möglicherweise erscheint er uns nur so; z. B. weil er ins Wasser eingetaucht ist.

[45] Man bezeichnet diesen Standpunkt als Solipsismus (weil danach „Ich allein" bestimmt existiere), als subjektiven Idealismus („Idee" hier im Sinne von „Vorstellung"). Mit dem „Solipsismus" wird im praktischen Leben niemand ernst machen; wer ihn theoretisch verficht, widerlegt sich selbst, wenn er sich mit seinen Beweisgründen an andere Subjekte wendet und diese überzeugen will. — Was den „Sensualismus" betrifft, so übersieht er völlig die Bedeutung des Denkens für das Erkennen, die schon von den Eleaten (S. 18) und von Demokrit (S. 32) betont und von Plato klargestellt wurde.

III. Kapitel.

Dritte, systematische Periode der griechischen Philosophie.

I. Plato.

§ 15. Platos Leben und Schriften.

Plato (427—347) entstammte einer der vornehmsten Familien Athens; auch seine Persönlichkeit und seine Lebensanschauung trägt einen durchaus aristokratischen Charakter. Auf die geistige Entwicklung des Jünglings hat Sokrates den tiefgehendsten Einfluß geübt. Nach dessen Tode lebte er mehrere Jahre zumeist im Auslande: in Ägypten studierte er die astronomische und mathematische Wissenschaft der dortigen Priester; Cyrene hat er ebenfalls besucht und längere Zeit in Unter-Italien und Sizilien geweilt. Dort trat er in Beziehung zu Pythagoreern, die auch nach der Vernichtung des Bundes hier noch in größerer Zahl lebten. Besonders bedeutend war unter ihnen damals Archytas, der sich ebenso als leitender Staatsmann Tarents wie als Philosoph, Mathematiker und Physiker ausgezeichnet hat. Mit ihm schloß Plato enge Freundschaft. Er wurde durch Archytas auch bekannt mit dem hochgesinnten syrakusanischen Prinzen Dion, der ihn am Hofe des syrakusanischen Herrschers Dionysios I. († 367) einführte. Der Fürst fühlte sich durch Platos Freimut gekränkt; er ersuchte darum insgeheim den spartanischen Gesandten, mit dem Plato Syrakus verließ, jenen unschädlich zu machen. Dieser ließ Plato in Ägina ans Land setzen, das gerade mit Athen in bitterster Fehde lag. Dort verfiel er der Sklaverei, und der große philosophische Genius wäre in der Knechtschaft verkommen, hätte ihn nicht ein Bekannter aus Cyrene zufällig getroffen und losgekauft. Als Vierzigjähriger in die Heimat zurückgekehrt, begründete er in der Nähe einer (dem Heros Akademos geweihten) Turnstätte die „Akademie", die etwa 1000 Jahre (bis 529) existiert hat. Sie bestand lediglich aus einem Haus inmitten eines Gartens von mäßiger Ausdehnung. Dort hat Plato von nun an seine Jahre zugebracht in enger Lebensgemeinschaft mit einem Kreis vertrauter Schüler, die allmählich auch aus entfernten Teilen Griechenlands sich bei ihm einfanden. Noch zweimal (367 und 361) reiste er auf

Dions Betreiben nach Syrakus. Aber seine Hoffnung, den jüngeren Dionysios für sein Staatsideal zu gewinnen, scheiterte. Als Achtzigjähriger ist er inmitten seiner Tätigkeit gestorben.

Plato ist eine überaus reiche, ja komplizierte Persönlichkeit. Er ist genialer philosophischer und wissenschaftlicher Denker, zugleich aber erweist er sich in seinen Schriften als Künstler ersten Ranges. Er ist ein freier, kritischer, stets sich weiter entwickelnder Geist und doch auch wieder in manchem ein starrer Konservativer und ein Verfechter strenger Autorität. Er weiß kühl, ja skeptisch zu denken, aber er gibt sich auch mystischen Glaubensvorstellungen hin; er ist sinnenfreudiger, daseins-bejahender Grieche, aber gelegentlich erscheint er zugleich als weltflüchtiger Asket.

Unter Platos Namen sind uns 35 *Werke* und einige *Briefe* überliefert. Einzelne moderne Forscher haben in hyperkritischer Weise vieles für unecht erklärt. Aber nur etwa sechs Schriften und die meisten Briefe sind sicher oder wahrscheinlich unecht. Diese bleiben in der folgenden Darstellung unberücksichtigt. Auch die Abfassungszeit ist Gegenstand lebhafter wissenschaftlicher Diskussionen gewesen. Wir besprechen die wichtigsten Schriften in der von Gomperz vertretenen zeitlichen Anordnung.

Plato hat fast allen seinen Schriften die Form von Gesprächen gegeben. Gewöhnlich macht er seinen Meister Sokrates zum Hauptträger des Gesprächs. In den Alterswerken ist die Dialogform freilich durch den zusammenhängenden Lehrvortrag vielfach ersetzt. Auch läßt hier die Anschaulichkeit und dramatische Lebendigkeit der Darstellung nach.

In den frühesten Dialogen ist Plato bemüht, ganz im Geiste des Sokrates, bedeutsame ethische Begriffe ihrem Inhalt nach genau zu bestimmen. So wird in „*Láches*" das Wesen der Tapferkeit, in „*Chármides*" das der Sophrosyne (Besonnenheit, Selbstbeherrschung) behandelt; im „*Protágoras*" wird die Lehre vertreten, daß alle Tugenden *eines* Wesens sind, weil sie auf der richtigen Einsicht in das Lust- und Unlustbringende beruhen, und daß sie darum lehrbar sind. Diese früheren Schriften zeigen oft ein bloßes Ringen mit den Problemen, das zu keinem rechten Abschluß gelangt.

In der „*Apologie*" (d. h. Verteidigungsrede) läßt er seinen Meister Sokrates vor den Richtern sich gegen seine Ankläger verteidigen und den Sinn seines Lebenswerkes darlegen.

Im „*Krito*" schildert er, wie Sokrates die Bitten seines Jüngers Krito, der ihn zur Flucht bestimmen will, zurückweist und ihm darlegt, warum er es als Pflicht gegen sein Vaterland und dessen Gesetze ansieht, sich auch einem ungerechten Urteil zu unterwerfen.

Im „*Górgias*" wird das Wesen der Rhetorik untersucht. Damit verbindet Plato eine scharfe Kritik der damaligen Rhetorik wie auch der herrschenden

Moral und Politik seiner Zeit. In der Gestalt des Kallikles wird ein ganz modern anmutendes Kraftgenie vorgeführt, das ungescheut das „Recht des Stärkeren" vertritt. Plato selbst hält an dem Sokratischen Satz, daß Eudämonie (Glückseligkeit) das Ziel alles Handelns sei, fest. Er sucht aber zu zeigen, daß man dies Ziel verfehle, wenn man es auf dem Wege des Unrechttuns verfolge. Vielmehr sei Unrechtleiden weit besser als Unrechttun; was u. a. durch Hinweis auf das nach dem Tode folgende Gericht über die Seele begründet wird. Den Glauben an eine jenseitige Vergeltung, auch an Wiederverkörperungen der Seele, hat Plato wohl den Orphikern und Pythagoreern entlehnt, die auch sonst auf seine Denkweise einen starken Einfluß ausgeübt haben.

Der Gegenstand des „Eútyphron" ist das Wesen der Frömmigkeit. Die gangbaren Mythen und überhaupt die herkömmlichen Meinungen über die Götter werden als widerspruchsvoll dargetan. Es tritt die Auffassung hervor, daß es keine besonderen Pflichten gegen die Götter gäbe, daß die Frömmigkeit keine besondere Tugend neben den anderen sei, sondern eine das gute Handeln begleitende Gesinnung, nämlich die Erinnerung an das Göttliche als Quell des Guten.

Im „Ménon" wird die Erkenntnis als Wiedererinnerung gefaßt. Ein ungebildeter junger Sklave wird durch passende Fragen dazu gebracht, einige elementare Sätze über geometrische Figuren aufzufinden. Es wird dies durch die Annahme erklärt, daß die Seele in ihrem Vorleben diese Erkenntnisse bereits gewonnen habe und sie jetzt nur ins Bewußtsein erhebe.

Das „Gastmahl" („Sympósion"), das Plato's Darstellungskunst in besonders glänzendem Lichte zeigt, behandelt die Liebe, auch die in Griechenland weitverbreitete Liebe erwachsener Männer zu Knaben und Jünglingen. Plato erkennt diese nur in einer ganz vergeistigten Form an, wobei es einziges Ziel des Liebenden ist, in der Seele des Geliebten die Sehnsucht nach dem Ideal zu entzünden. Das ist der Sinn des sog. „Platonischen Éros". Die „Ideenlehre", von der wir in den ersten Dialogen noch keine Spur finden, tritt im Symposion bereits hervor. Im „Phädrus" steht sie im Mittelpunkte und wird in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis wie für die Tugend untersucht. Wie Plato mit der Ideenlehre über die Begriffsuntersuchungen nach dem Vorbild des Sokrates hinausgeht, so entfernt er sich auch von dessen nüchterner, verstandesmäßiger Art, wenn er hier die leidenschaftliche Extase, die „göttliche Raserei" in ihrem Wert für den Dichter und den nach Wahrheit und Schönheit dürstenden Philosophen begeistert schildert. Dieser Dialog liegt uns wohl in einer von Plato im Alter vorgenommenen Überarbeitung vor. In der ursprünglichen Bearbeitung war die Seele als geflügeltes Wesen symbolisiert, später setzt Plato dafür (mit Rücksicht auf seine inzwischen entwickelte Lehre von den drei Seelenteilen) das Bild eines Wagenlenkers mit einem Doppelgespann: die edlen und die unedlen Begierden sind die beiden Rosse, die Vernunft ist der Lenker. Im Vorleben nimmt die Seele teil am Umzug der Götter, und die Vernunft schaut dabei in einem „überhimmlischen Raum" die sittlichen Ideale der Gerechtigkeit, der Besonnenheit und überhaupt das „wahrhaft Seiende" (die Ideen). Aber nur den göttlichen Seelen gelingt dies völlig, die schwächeren vermögen im Gedränge der Pferde nur wenig zu schauen; sie verlieren ihre Flügel und sinken zur Erde, aber unvertilgbar bleibt in ihnen die Sehnsucht nach jener idealen Welt.

Im „Phädon“ entwickelt Sokrates an seinem Sterbetage die Beweise für das Fortleben der Seele nach dem Tode, zugleich empfiehlt er eine asketische Moral. Das ganze Leben muß eine Vorbereitung auf den Tod sein, ein Bemühen der Seele, aus dem Kerker des Leibes und der Sinnlichkeit sich zu befreien.

Das Thema des weitaus umfangreichsten platonischen Werkes, des „Staates“ („Politeia“ in 10 Büchern) ist das Wesen der Gerechtigkeit und ihre Verwirklichung im Einzelnen und im vollkommenen Staate.

Im „Parmenides“ hat Plato eine Reihe von Einwänden gegen seine eigene Ideenlehre erörtert, auch solche, die er nicht zu widerlegen vermochte; außerdem kritisiert er die eleatische Einheitslehre.

Der „Theätét“ sucht einen indirekten Beweis für die Wahrheit der Ideenlehre zu erbringen, indem er andere Auffassungen der Erkenntnis, insbesondere ihre Gleichsetzung mit der Wahrnehmung, einer scharfen Kritik unterzieht.

Im „Krátylus“ zeigt Plato, daß die Namen nicht „von Natur“ den Gegenständen zukommen, und daß darum die Sprache das Wesen der Dinge nicht enthülle.

Im „Sophistes“ ist das Ziel der Erörterung eine Definition des Sophisten und seine Unterscheidung vom echten Philosophen. Eine bedeutsame Umbildung der Ideenlehre tritt darin hervor.

Der Gegenstand des „Politikus“ ist der Begriff des Staatsmanns. Dabei werden auch die Formen des Staates und Notwendigkeit der Gesetze erörtert.

Im „Philébus“ dreht sich die Untersuchung wesentlich um die Frage nach dem höchsten Gut. Eine asketische Gesinnung ist auch hier unverkennbar.

Der „Timæus“ gibt eine Fortsetzung des „Staates“, insofern er den idealen Staat in „Bewegung“, d. h. im Kampf mit den Bewohnern der „Atlantis“, eines sagenhaften (angeblich versunkenen) Inselstaates zeigt. In diesen historischen Roman hat Plato seine Naturphilosophie eingefügt: er will damit zeigen, wie seine Ethik in der gesamten Weltordnung ihre Grundlage habe.

Die „Gesetze“, die erst aus Platos Nachlaß herausgegeben worden sind, schildern den „zweitbesten Staat“. (Plato hatte sich mittlerweile überzeugt, daß sein Idealstaat nicht zu verwirklichen sei.) Das gesamte Staats-, Straf- und Privatrecht, samt den Wohlfahrts- und Erziehungseinrichtungen ist hier bis ins Einzelne geregelt.

In den Alterswerken Platos tritt die Ideenlehre mehr und mehr in den Hintergrund; auch sonst zeigen sich manche Umgestaltungen in seinen Ansichten. Freilich können wir in der folgenden kurzen Darstellung seiner Welt- nnd Lebensanschauung nur die wichtigsten dieser Wandlungen erwähnen.

§ 16. Platos Ideenlehre.

Bei Sokrates war, wie wir gesehen haben, die Voraussetzung herrschend, das Wissen um das Gute habe das sittliche Handeln zur notwendigen Folge. So war sein Bestreben gewesen, zu klaren „Begriffen“ durchzudringen. Wenn auch das Hauptziel seines Wirkens vielleicht weniger ein theoretisches als ein prak-

Phaid

Motive d. Unst. vorher angestellt in Apol., Gorg., Men.

Leben d Phil. ein Streben nach dem Tod, nach d Loslösung d Seele v d [illegible]

des d Körpers, der durch s. Triebe, s Bedürfn. u d Unwelt d Sinne [illegible]

[illegible] einem nur dem Geist u d Erkenntnis geweihten Leb.

Dem d. im Wege steht...

Wenn ich von 2 Körpern sage, sie sind gleich, so kann ich das

nicht, wenn ich nicht einen Begriff v d Gleichheit überhaupt habe

Erkenntnis.. schön, gut, gerecht oder fromm.. wenn ich nicht

oder irgendwann erfahren habe, was das Schöne usw an sich ist.

Kenntnis dieser Begriffe kann nicht durch Hören, Sehen, nicht [illegible]

z.B. können wir Gleichheit nie ganz [illegible] können, da [illegible] gl. [illegible]

haben, so muss die Seele diese Begriffe bereits mitbringen. [illegible]

[illegible] sind 2 Dinge in vollem Sinne gleich.

Ideen, die [illegible] voller Kenntnis nur i d überirdischen Welt gibt.

(μονοειδές u. σύνθετον)

Wenn sich d Seele ebenso wie d Körper im Tode auflöste [illegible]

müßte sie aus einz. Tl. zus-ges. sein. [illegible]

[illegible] unveränderlich. Nun ist d. sinnl. wahrnehmb. [illegible]

[illegible] ständ. veränd. begriffen, d. Ideen dagg bleiben immer dieselb.,

immer einheitlich. Mit den Sinnen erk. w d Körper, m d Seele die [illegible]

[illegible] Erk. d. Id. vor. Weil d Seele d Idee verwandt [illegible] deren

[illegible] unvergängl.

Kontradiktor. Gegens. schließen sich aus. Eine Idee kann d

Idee ihres Gegenteils nicht aufnehmen. [illegible]

[illegible] an einer Idee teil hat, d. Idee [illegible] oder das [illegible] teilhabend [illegible]

aufnehmen. [illegible] an d. Idee d Wärme teilhabend Feuer [illegible] an der Idee

[illegible] teilhabend [illegible] so bringt [illegible] an d. [illegible] Untergang. Die Seele [illegible]

dem Tode verfiel [illegible] d. Unsterblichk., so wird das [illegible]
[illegible] bringt, so ist der Erfolg nicht der Untergang, sondern das [illegible]
[illegible] Entweichen d. Seele, die weg ihrer [illegible] in d. Zb. der [illegible]
d. Todes nicht in sich aufnehmen kann.

Sympos.

Lag im Phaedon d. Schwerpunkt d. ethisch Seele in d. Ideenwelt a[illegible]
[illegible] dieses Lebens, so eröffnet s. hier d. Mögl. einer Ideenschau [illegible]
[illegible]. So weit auch hier d. Begriff d. Eros gefaßt ist, der
ganze organische Leben als Drängen, [illegible]
[illegible] in d. niedrigsten Stufe d. tier. [illegible] höchsten geist.
[illegible] d. [illegible] als Diesseits-Dämon. Macht erweist, er wird
[illegible] vorgestellt als eine [illegible] Ursache, die [illegible]
[illegible] entgegensetzt. Er gehört als [illegible]
[illegible] Göttliches [illegible] so [illegible] hier [illegible]
[illegible] auf dem Geb. [illegible] nicht [illegible]
[illegible] Kraft anerkennen.

Der geschlos. Eros führt zur Dialektik u. umgek. wird
durch d. sokr. Weish. die aus den Tiefen d. Menschen-natur aufsteig[illegible]
durch d. [illegible] entwickelt u. [illegible]
[illegible] aufsucht, der den Menschen auf d. höchsten Stufe geschlos.
[illegible] zum Schauen d. Ewig-Schönen führt.

tisch-moralisches war, so mußte er doch bei seinem Bestreben, die sittliche Lebensführung allenthalben auf klare Einsicht zu gründen, die Wichtigkeit der Begriffe entdecken. Aus dieser Entdeckung ist Platos Ideenlehre erwachsen. Es wird zu ihrem Verständnis und ihrer Würdigung wertvoll sein, wenn wir an einem möglichst einfachen Beispiel erwägen, welche Bedeutung die Begriffe für unser Erkennen überhaupt haben.

Wenn ich z. B. in der Dämmerung einen etwas entfernten Gegenstand wahrnehme, so kann es vorkommen, daß ich gewisse Gesichtseindrücke (z. B. die Wahrnehmung einer runden Form, die Empfindung braun) habe, aber nicht weiß, was es denn für ein Ding ist. Ich bemühe mich nun, das Ding zu erkennen. Was geht da in mir vor? Es tauchen Vermutungen in mir auf: Es ist vielleicht eine Scheibe aus Holz oder aus Pappe, oder eine Pappschachtel. Plötzlich — etwa beim Näherkommen — wird aus einer solchen Vermutung Gewißheit; ich fälle das Urteil: es ist eine Holzscheibe. Damit habe ich das Ding „erkannt". Für dies Erkennen war unentbehrlich, daß ich den Begriff „Holzscheibe" schon hatte. Wie aber habe ich den erworben? Man zeigte mir als Kind Gegenstände aus Holz und sagte mir: das ist aus Holz. Man zeigte vielleicht gleichzeitig auf ein anderes Ding und sagte: das ist aus Pappe. Dadurch bekam das Wort Holz für mich Sinn, Bedeutung. Ich erwarb — wenn auch in unentwickeltster Form — den Begriff Holz. Alles nun, was ich im Verlauf meines Lebens über Holz, seine Eigenschaften, seine Herkunft, seine Verwendung usw. erfahre, bereichert meinen Begriff „Holz". In ähnlicher Weise aber habe ich den Begriff Scheibe erworben und überhaupt meine Begriffe. Den verschiedenen Arten dieser Erwerbung nachzugehen, ist Sache der Psychologie. Die Bedeutung der Begriffe für das Erkennen aber hat die Erkenntnistheorie zu erwägen. Und hier ist nun leicht einzusehen, daß für das Erkennen die Begriffe überhaupt unentbehrlich sind, daß erst durch die Begriffe Gegenstände für uns da sind. Man beachte die Worte „für uns"; denn Gegenstände können sehr wohl da sein, ohne für irgendein Wesen da zu sein, d. h. ohne von ihm erkannt zu werden. Die Holzscheibe, die hier neben dem Messingplättchen liegt, ist da, aber nicht für das Messingplättchen. Aber denken wir uns statt des letzteren ein kleines Lebewesen, das nur Empfindungen hätte. Auch für dieses wäre die Holzscheibe nicht da; es hätte wohl Eindrücke, Erlebnisse; aber es wüßte mit diesen

so wenig ein Objekt zu erfassen, wie ein Mensch, der irgendetwas Braunes sieht und durchaus nicht erkennen kann, was es sei. Ja vielmehr, ein solcher Mensch wäre schon in seinem Erkennen viel weiter fortgeschritten als jenes nur „empfindende" Lebewesen. Denn wenn er auf Grund von Gesichtsempfindungen „etwas Braunes" wahrzunehmen glaubt, so hat er schon Begriffe auf seine Empfindung bezogen und dadurch einen (allerdings mangelhaft bestimmten) Gegenstand gedacht, nämlich vermittelst der Begriffe „braun" und „etwas" (was der allgemeinste Begriff für „Gegenstände" überhaupt ist). Ob wir noch einen bestimmteren Begriff des gerade wahrgenommenen Dings brauchen, hängt von den Umständen und unseren jeweiligen Absichten ab. So wird für uns erst eine gegenständliche Welt durch Begriffe geschaffen, und sie gliedert sich in Personen, Dinge, Eigenschaften, Vorgänge, Zustände, Beziehungen durch Begriffe. Nicht Empfindungen für sich, auch nicht Wahrnehmungen (sofern man darunter bloß Komplexe von Empfindungen versteht) machen das Erkennen aus, sondern erst vermittelst der Begriffe gelangen wir zur Erkenntnis. Diese Bedeutung der Begriffe hat Plato wohl erfaßt; er scheidet weiterhin noch mit Recht zwei Stufen der begrifflichen Verarbeitung der gegebenen Empfindungen (bzw. Erscheinungen): die der naiven, noch nicht weiter geprüften subjektiven Auffassung oder „Meinung" (dóxa) und die der wissenschaftlichen Erkenntnis, die ihre Begründung im System des bis dahin erreichten Wissens findet (epistéme). Die Methode der wissenschaftlichen Erkenntnis ist Gegenstand der „Dialéktik".

Plato setzt nun — sozusagen als selbstverständlich — voraus, daß der Mensch, wie er die Wahrnehmungen durch Sinneseindrücke empfängt, so auch die Begriffe durch eine Art geistigen Schauens aufgenommen habe. Die Gegenstände dieses Schauens aber sind — die Ideen.

Diese sind freilich nichts anderes als die Begriffsinhalte, die Plato zu besonderen Wesenheiten verdinglicht („hypostasiert"). Sie sind (nach ihm) immateriell, und sie bilden das wahrhafte, dauerhafte Sein, im Unterschied von den veränderlichen Einzeldingen der Sinnenwelt. Während die letzteren nur während längerer oder kürzerer Zeit existieren, ist es für die Ideen gleichgültig, wann, wie lange (ebenso: wie oft) sie sich an und in einzelnen wirklichen Wesen darstellen; sie sind nicht nur körperlos, sondern auch zeitlos („ewig" — dessen zweite Bedeutung „in aller Zeit dauernd"

freilich auch bei Plato sich geltend macht). Die Sinnendinge aber sind, was sie sind, durch „Teilnahme" oder „Nachahmung" der Ideen. Die menschliche Seele hat in der Präexistenz die Ideen in ihrem „überhimmlischen" Orte geschaut, sie aber bei ihrer Einkerkerung in den Körper vergessen. Gelegentlich der Wahrnehmung gedenkt sie ihrer; z. B. beim Anblick gleicher Steine oder Hölzer erinnert sie sich wieder der Idee der Gleichheit. Die Erkenntnis, sofern sie auf den Begriffen beruht, ist also Wiedererinnerung. Je mehr aber die Seele vom Körper und dem Sinnlichen überhaupt sich losringt, je mehr sie nicht durch die Empfindungen, sondern durch das reine Denken zu erkennen sucht, um so vollkommener wird ihre Erkenntnis.

Über die Entstehung der Ideenlehre im Geiste Platos berichtet sein Schüler Aristoteles: „Da er von Jugend an ... mit den heraklitischen Ansichten vertraut war, wonach alles Sinnliche in beständigem Fluß begriffen ist, und es somit keine Wissenschaft davon gibt, so blieb er auch später bei dieser Annahme. Und da sich nun Sokrates mit den ethischen Gegenständen und gar nicht mit der Gesamtnatur beschäftigte, in jenen aber das Allgemeine suchte und sein Nachdenken zuerst auf Definitionen richtete, so brachte dies Plato, der ihm folgte, zu der Meinung, daß die Definition Anderes als das Sinnliche zu ihrem Gegenstande habe ... Dieses also nannte er Ideen des Seienden; das Sinnliche aber sei neben diesen und werde nach diesen benannt; denn durch Teilnahme an den Ideen existiere die Vielheit des den Ideen Gleichnamigen."

Nahegelegt wurde diese Hypostasierung der Begriffe zu den Ideen durch die Eigentümlichkeit der Sprache, Kräfte, Eigenschaften, Zustände, Beziehungen (ebenso wie die Dinge selbst[46]) mit Substantiven zu bezeichnen und sie dadurch gleichsam als Dinge erscheinen zu lassen. Platos religiöse Sehnsucht nach dem absolut Vollendeten und seine Künstlernatur aber zeigt sich darin, daß ihm diese Ideen zugleich zu Idealen, zu Musterbildern werden, von deren Schönheit und Vollkommenheit die Dinge der Sinnenwelt nur einen schwachen Abglanz tragen. Auch entsprach das seinem mächtigen religiösen Bedürfnis; denn dieses pflegt hinter der als unzulänglich empfundenen Wirklichkeit eine vollkommenere zu fordern. Der religiös-metaphysische Trieb bekundet sich auch im Platonischen „Eros", in dem gewissermaßen ein Heimweh nach dem besseren Jenseits wirkt.

[46] Oder vielmehr die abstrakten Dingbegriffe.

Somit kommt nach Plato den Ideen, der „wahren Welt", die nicht durch die Sinne, sondern nur im Denken erfaßt werden kann, nicht bloß eine andere Art von Existenz, ein wandelloses Sein zu, sondern auch ein höherer Wert. Die Welt der Sinne, die Erfahrungswirklichkeit, wird jener „wahren Welt" gegenüber entwertet, woraus zugleich der weltflüchtige, asketische Zug in Platos Ethik sich erklärt.

Die im Vorstehenden als gültig vorausgesetzte Auffassung von Platos Ideenlehre ist die herkömmliche und auch heute wohl noch die herrschende. Man kann sie als eine „metaphysische" charakterisieren; denn nach ihr hat Plato in seinen Ideen transzendente (d. h. in einem Jenseits existierende) Wesenheiten erblickt, die eine zweite, von der Sinnenwelt verschiedene Welt, die „wahre" Welt bilden.

Dieser „metaphysischen" Deutung ist nun eine „logische" gegenübergetreten. Nach ihr bedeuten die Ideen Gedanken von Gesetzmäßigkeiten, wodurch wir die den Sinnen gegebenen unbestimmten Erscheinungen erst als eine gegenständliche (objektiv existierende) Welt denken. Danach würde Plato nicht die Existenz von zwei, sondern von einer Welt behaupten. Für seine Erkenntnislehre würde das Wort aus dem „Faust" gelten, daß wir durch das Denken der Ideen „was in schwankender Erscheinung schwebet, befestigen durch dauernde Gedanken".

Was die Vertreter dieser „logischen" Interpretation der Ideenlehre betrifft, so hat schon Kant angedeutet, die „hohe Sprache" Platos sei einer „der Natur der Dinge angemessenen Auslegung ganz wohl fähig". In der Tat würde durch diese Deutung Platos System als unmittelbarer Vorläufer des Kantischen erscheinen. Ferner hat Lotze († 1881) erklärt: „Wenn Plato die Ideen in eine unräumliche Welt verweist, so liegt darin nicht ein Versuch, ihre bloße Geltung zu irgendeiner Art von seiender Wirklichkeit zu hypostasieren, sondern die deutliche Anstrengung, jeden solchen Versuch von vornherein abzuweisen." Endlich hat der Neukantianer Paul Natorp in seinem Werk „Platos Ideenlehre" (1903) diese Deutung der Ideen (nicht als mythologischer Wesenheiten, sondern) als logischer, „geltender" Gedanken mit großer Gründlichkeit durchgeführt. Nach ihm bedeuten also die Ideen nicht etwas Dinghaftes in einem Jenseits, sondern lediglich Denkbestimmungen, Begriffe, wodurch wir die Gegenstände setzen, konstituieren, bestimmen. Die Lehre, daß wir uns

bei der sinnlichen Wahrnehmung der Ideen „erinnern", soll nur besagen, daß wir nicht die Ideen aus der Wahrnehmung (bzw. den Empfindungen) — etwa durch Abstraktion — gewinnen, sondern daß wir sie anläßlich der Wahrnehmung „erzeugen".

In reinen Denksetzungen, wie z. B. 2 = 2, gibt es keinen Zweifel; im Sinnlichen kann es zweifelhaft sein, ob z. B. ein Ding 2 Fuß lang ist oder nicht. Da aber das Sinnliche selbst nur unbestimmte Erscheinungen bietet, so beruht alle Bestimmtheit, die wir an den Dingen — wenn auch vielleicht nur als „wahrscheinlich" — erkennen, auf unseren eigenen Setzungen, unseren „Grundlegungen" („Hypothéseis"), durch die wir erst das System unserer Erkenntnisse (und damit unsere Welt) methodisch aufbauen.

Dabei glaubt Natorp eine bedeutsame Entwicklung der Ideenlehre bei Plato selbst nachweisen zu können. Anfangs denke er die Ideen als „starr und absolut", „dastehend in dem, was ist", und darum in unmittelbarer Schau auf einmal zu erfassen. Später aber trage er dem unendlichen Fortschritt unserer Erkenntnis und Begriffsbildung Rechnung; die „Schau" der Ideen verwandle sich in einen Prozeß von „Grundlegungen", der nirgends endgültig Halt mache, sondern zu jedem Grund wieder tieferen Grund zu legen strebe. Dadurch erhebe sich auch Plato über die eleatische Zweiweltenlehre, in der er anfänglich befangen sei, wenn er das „Sein an sich" dem „bei uns" (dem, „das wir haben") schroff entgegensetze, jenes als streng identisch beharrend, dieses als ewig wechselnd, sich aller sicheren Feststellung entziehend bezeichne. Nunmehr sei ihm die Ahnung aufgegangen, daß die Erkenntnis des „reinen Sein", d. h. des schlechthin Objektiven und logisch Gültigen, unendliche Aufgabe sei. Das Erscheinende sei ihm jetzt nicht mehr bloß Wahn und Trug, sondern es stelle — wenn begrifflich bestimmt — das Sein auf irgendeiner Stufe der ewig fortschreitenden Erkenntnis dar.

Diese „logische" Interpretation läßt die philosophische Bedeutung der Ideenlehre und damit Platos als eine weit höhere erscheinen als die metaphysische Deutung; er wird dadurch dem „modernen" Denken weit näher, ja vollständig in dieses hineingerückt. Es ist auch nicht zu leugnen, daß gar manches in Platos Schriften für diese Auslegung spricht. Freilich steht ihr auch der Wortlaut vieler Stellen entgegen — von ihnen muß eben Natorp annehmen, daß sie bloß „bildlich" gemeint seien —. Ferner

müßten wir den Anspruch erheben, daß wir heute Plato besser verstehen, als sein bedeutendster Schüler Aristoteles, der doch jahrelang die persönliche Unterweisung und den Umgang des Meisters genoß. (Im folgenden ist die herkömmliche Auffassung zugrunde gelegt.)

§ 17. Platos Naturphilosophie und Psychologie.

In engster Beziehung zur Ideenlehre steht Platos Naturphilosophie, die er im „Timäus", freilich nicht als feststehende Erkenntnis, sondern als „glaubhafte Meinung" vorgetragen hat. Hinblickend auf die Ideen, hat die Gottheit (der „Demiurgos") unsere empirische (d. i. erfahrbare) Welt geschaffen und sie „nach Möglichkeit" geordnet. Und zwar schuf er zuerst die Weltseele, ein Mittelwesen zwischen den unteilbaren und wandellosen Ideen und den teilbaren, veränderlichen Dingen, zugleich Urquell und Träger aller Bewegung und alles Lebens in der Welt. Die Grundstoffe aber bildet der Demiurg, indem er „das Nichtseiende", d. i. den Raum, in bestimmte Formen faßt. So gestaltet er das Feuer aus kleinsten Körperchen von Tetraeder-Form, die Erde aus Würfeln, die Luft aus Oktaedern, das Wasser aus Ikosaedern. Der Raum gilt dabei als aufnahmefähig für alle Formen, aber seine Bildsamkeit ist doch beschränkt; darum können auch die Ideen keine vollkommene Darstellung in der Körperwelt finden. Ein weiterer Grund dafür ist, daß die „Notwendigkeit" in ihr waltet, wodurch sie der Idee des Guten, die den Demiurg leitet, einen gewissen Widerstand entgegensetzt.

Wie die Weltseele, so nimmt auch die Einzelseele bei Plato eine Mittelstellung ein zwischen den Ideen und der empirischen Welt. Sie ist auch teils den Ideen, teils der Sinnenwelt zugewandt. Dies drückt Plato aus durch seine Lehre von den „Seelenteilen", durch die er der Beziehung der immateriellen Seele zu dem Körper Rechnung zu tragen sucht. Die Vernunft (Nūs oder Logistikón) ermöglicht die Erkenntnis der Ideen und ein Wollen und Handeln im Lichte dieser Ideen (die ja zugleich Werte darstellen). In dem „unvernünftigen" Teil unterscheidet er wieder die edleren Affekte (Thymós) und die unedle, sinnliche Begehrlichkeit (Epithymía). Diese letztere ist Folge der Einsenkung der Seele in den Leib. Die Verkörperung selbst deutet Plato in der mystischen Weise der Orphiker als Strafe für eine Schuld, einen Sündenfall in der Präexistenz. (Wie ein solcher „Sünden-

fall" der an sich reinen Seele möglich war, bleibt freilich unklar.) Das Schicksal nach dem Tode aber wird um so günstiger sein, je mehr sich die Seele während des Lebens im Erkennen und Wollen frei gemacht hat von der Verstrickung ins Sinnliche.

Für die Unsterblichkeit der Seele aber (die schon in den Dionysischen Mysterien als Glaubenslehre und tröstliche Botschaft verkündet wurde) hat Plato mehrere Beweise zu führen gesucht. Der erste Beweis geht davon aus, daß alles Werden, alles Geschehen sich zwischen Gegensätzen bewege. Das Kleinere wird größer, das Schwächere stärker oder umgekehrt, und so entspricht einer Richtung der Veränderung immer eine zweite, rückläufige: so dem Warmwerden das Kaltwerden, der Mischung die Sonderung usw. Nun sind Leben und Tod Gegensätze; mithin muß dem Übergang vom Leben zum Tod, d. h. dem Sterben, ein entgegengesetzter Prozeß, ein Wiederaufleben, entsprechen. (Tatsächlich entsprechen sich nur diese Begriffe; welches der Sachverhalt ist, darüber kann nur Erfahrungswissenschaft entscheiden.)

Zur Unterstützung dieses „Beweises" wird noch die Erwägung angestellt, daß bei ausschließlicher Geltung einer Veränderungsrichtung schließlich alles in einem Zustand sein müsse. Gäbe es nur Einschlafen und kein Erwachen, so müßte schließlich alles schlafen. Stünde also dem Sterben kein Wiederaufleben gegenüber, so müßte schließlich alles tot sein. Soll es aber ein Wiederaufleben geben, so müssen die Seelen nach dem Tode fortexistieren, um sich abermals zu verkörpern. Plato übersieht dabei, daß die lebenden Wesen durch die Fortpflanzung für die Fortdauer des Lebens sorgen, und daß die Frage, welche Arten von Veränderungen oder Geschehnissen wirklich vorkommen, nur durch Erfahrung, nicht durch Zergliederung von Begriffen beantwortet werden kann.

Ein zweiter Beweis stützt sich auf die Eigenart der Ideenerkenntnis, Wiedererinnerung zu sein, und auf die einfache Natur der Seele. Da uns die sinnliche Wahrnehmung selbst die Ideen nicht zeigt, sie uns aber bei der Wahrnehmung zum Bewußtsein kommen, so muß die Seele vor der Geburt existiert und die Ideen geschaut haben. Daß sie aber auch nach dem Tode sich nicht auflöse, das folgt aus ihrer unkörperlichen Natur. Ein schlechthin Einfaches hat keine Teile, kann sich also auch nicht auflösen. Daß aber die Seele einfach, unkörperlich ist, wird aus der (auch von Empedokles geteilten) Voraussetzung gefolgert, daß das Er-

kennende und der Gegenstand des Erkennens wesensgleich sein müssen: da die Ideen immateriell und **ewig** sind, so müssen auch die Seelen dies sein. Ihnen muß also ebensowohl Präexistenz wie Fortdauer nach dem Tode zukommen, da ihr Dasein nicht auf die Lebenszeit des Körpers beschränkt sein kann.

Diese „Voraussetzung" bezüglich des Erkennens ist freilich unbewiesen; ebenso die andere, daß ein Vergehen nur auf dem Wege der Auflösung in einfache Teile erfolgen könne. Das gilt eben nur für Materielles; für anderes ist auch einfaches Aufhören denkbar. Daß ferner die Betonung der Einfachheit mit Platos Lehre von den Seelenteilen schwer vereinbar ist, sei nur beiläufig erwähnt. Endlich beachte man, wie der „Beweis" den Begriff „ewig" in zwiefacher Bedeutung verwendet. Es ist sinnvoll, die Ideen „ewig" zu nennen, als Gedankeninhalte, in denen überhaupt keine Beziehung zur Zeit mitgedacht wird, die also über- oder unzeitlich sind. Diese Bedeutung wird aber unter der Hand durch die andere „in aller Zeit dauernd" ersetzt, und **diese** Ewigkeit wird dann der Seele wegen ihrer Verwandtschaft mit den Ideen zugesprochen. (Diese Begriffsverschiebung spielt bis auf den heutigen Tag bei den „Unsterblichkeitsbeweisen" eine Rolle.)

Der dritte Beweis, dem Plato besonderen Wert beilegt, geht davon aus, daß — nach dem „Satz des Widerspruchs" — kontradiktorische Gegensätze sich ausschließen. Solche Gegensätze sind aber die Ideen Leben und Tod; sie sind also unvereinbar, und auch ein Einzelwesen, das an der Idee des Lebens teil hat (wie die Seele), kann die Idee des Todes nicht aufnehmen, d. h. es ist unsterblich. — Der hier vorliegende Trugschluß ist leicht zu entdecken: Die Begriffsinhalte Leben und Tod sind allerdings gegensätzlicher Art; ebenso ist klar, daß ein wirkliches Wesen nicht in demselben Sinn und für dieselbe Zeit als lebendig und als tot bezeichnet werden kann; aber daraus folgt nicht, daß sein Leben nie aufhören könne.

§ 18. Platos Ethik und Staatslehre.

Platos Philosophie gipfelt in seiner Ethik; denn die Idee des Guten gilt ihm als die höchste aller Ideen; über dem Sein der Natur steht ihm das „Sein" des Guten; d. h. die objektive Geltung des sittlichen Gesetzes. Der Verwirklichung des Guten soll alles dienen; zu ihr soll sich alles verhalten wie Mittel zum Zweck. Platos Weltanschauung ist insofern durchaus teleologisch.

Seine Ethik steht mit seiner Psychologie im engsten Zusammen-

hang. Der Gedanke, daß in der vollkommenen Seele jeder Seelenteil eine bestimmte Beschaffenheit haben und zu den anderen in einem bestimmten Verhältnis stehen muß, führt zur Aufstellung der vier Kardinaltugenden. Die Tugend des „vernünftigen" Teils ist die Weisheit, diejenige der edlen Affekte die Tapferkeit, die des begehrlichen Teils das Maßhalten oder die besonnene Selbstbeherrschung (Sophrosýne); endlich das richtige Verhältnis der drei Teile zueinander: die volle Rechtschaffenheit (Dikaiosýne, d. i. Gerechtigkeit) der Seele.

Platos Moral trägt im allgemeinen einen asketischen, sinnenfeindlichen, weltflüchtigen Zug. Sinnliche Güter und sinnliche Lust werden nicht bloß als minderwertig gegenüber dem Geistigen angesehen, sondern geradezu als verächtlich behandelt. Indessen ist der eudämonistische Charakter der sokratischen Moral noch erhalten. So wird im „Philebus" folgende Tafel der Werte aufgestellt: 1. das Maß, 2. das Schöne, das Verhältnismäßige, das Vollendete, 3. der Geist und die Einsicht, 4. die Wissenschaft, die Künste und richtigen Meinungen, 5. die „reinen", d. h. von leidvoller Beimischung freien Lustgefühle. Auch der Gedanke, daß in der Sinnenwelt wie die Ideen überhaupt, so auch die Idee des Guten — wenigstens unvollkommen — sich realisiere, mußte dieser Welt einen gewissen abgeleiteten Wert verleihen. Nicht minder mußte eine Künstlernatur wie die Platos sie als ein Reich der Schönheit schätzen.

Als Ethiker berücksichtigt Plato nicht nur das Individuum, sondern auch die Gemeinschaft, insbesondere den Staat. Er teilt die allgemein-griechische Anschauung, daß der Staat eine organisch erwachsene, das Individuum völlig erfassende und durchdringende Willensgemeinschaft darstelle, daß sich mithin das sittliche Leben des Einzelnen nur im Staate verwirklichen könne. Er geht aber darüber hinaus in dem Gedanken, daß der vollkommene Staat selbst einen Menschen im Großen darstellen und darum den drei Seelenteilen entsprechend in drei Stände gegliedert werden müsse, die man als Lehr-, Wehr- und Nährstand bezeichnen kann.

Dem „vernünftigen" Teil entspricht die Klasse der Wenigen, die zu höchster geistiger Bildung gelangt sind, d. i. der „Philosophen". Sie sind die Regierenden (Árchontes), sie haben die Gesetze zu geben und ihre Befolgung zu überwachen. Insbesondere hat ihre Sorge der höchsten Staatsaufgabe, der Erziehung, zu gelten. Ihre Tugend ist die Weisheit.

Den edlen Affekten der Seele entspricht die zweite Klasse, die der Wächter (Phylakes). Sie haben den Staat und die Staatsordnung gegen äußere und innere Feinde zu sichern. Ihre Tugend ist die Tapferkeit.

Um in diesen beiden herrschenden Ständen den Gemeinsinn zu fördern und den Widerstreit privater Interessen auszuschließen, fordert Plato für sie Aufhebung des Privateigentums, also Kommunismus, ferner Frauen- und Kindergemeinschaft und gemeinsame Erziehung. Sie sollen gewissermaßen eine große Familie bilden.

Dem „begehrlichen" Seelenteil endlich entspricht das „Volk", d. h. die breite Masse der Ackerbauer, Handwerker, Kaufleute mit ihrer, den allgemein menschlichen Bedürfnissen entspringenden wirtschaftlichen Tätigkeit. Sie behalten Privateigentum und Familie. Ihre Tugend ist die rechte Beherrschung ihrer privaten Interessen. Sie sorgen für die wirtschaftlichen Bedürfnisse der beiden oberen Stände, die ihrerseits für die materielle Wohlfahrt des dritten Standes bemüht sind, ohne ihm freilich Anteil an der Regierung einzuräumen. Das rechte Verhältnis der Stände und ihrer Angehörigen zueinander und zum Ganzen macht die Gerechtigkeit im Staate aus.

Während für den dritten Stand nur eine „einfache" geistige und gymnastische Erziehung vorgeschrieben wird (wie sie damals in Griechenland Sitte war), werden an die Erziehung der oberen Stände weit höhere Anforderungen gestellt, und sie wird bis ins einzelne geregelt. Plato geht dabei aus von dem — auch heute noch nicht gebührend gewürdigten — Gedanken, daß die beste Grundlage für eine erfolgreiche Erziehung edle angeborene Naturanlagen seien. Darum will er die Erzeugung regeln. Dadurch, daß die kräftigsten und edelsten Männer und Frauen nur in der Periode ihrer vollen Reife Nachkommen haben sollen, wird eine Emporzüchtung, eine Veredelung der Rasse angestrebt. Zur Erreichung dieses Zweckes, wie auch zur Verhinderung von Übervölkerung soll unerwünschte Nachkommenschaft verhütet oder beseitigt werden. Die Kinder werden für den Staat erzeugt; das Zeugungsalter wird für Frauen zwischen 20 und 40, für Männer zwischen 35 und 55 Jahre festgesetzt. Nur wohlgestaltete Nachkommen der „besten" Eltern wurden aufgezogen. Den höheren Altersstufen steht Geschlechtsverkehr frei, aber etwaige Sprößlinge werden ausgesetzt. Alle Kinder werden den Eltern sofort nach

der Geburt entzogen und in staatliche Pflege und Erziehung genommen. Die Erziehung ist für beide Geschlechter gleichartig. Zwar seien die Frauen durchschnittlich schwächer wie die Männer, aber nicht anders geartet, und sehr wohl könne manche Frau manchen Mann beträchtlich überragen. Die Mädchen und Frauen sollen auch an den gymnastischen Übungen[47] und am Krieg teilnehmen und Zutritt zu den Ämtern haben.

Da die Erziehung eine allseitige, harmonische Menschenbildung erreichen soll, so wird auf die körperliche Ausbildung keine geringere Sorgfalt verwendet als auf die geistige. Die letztere beginnt mit der Erzählung von Mythen (aus denen aber alles Unsittliche auszuscheiden ist); Lese- und Schreibunterricht schließt sich an. Der Jugend von 14—16 Jahren, die leicht für das Schöne zu begeistern ist, wird Dichtkunst und Musik als geistige Nahrung geboten. Alles Weichliche, Sittenverderbende und Zweideutige soll aber dabei streng ferngehalten werden. (Überhaupt hat Plato die Kunst mit einem gewissen Mißtrauen behandelt; auch hat er sie gering geschätzt, weil sie die wirklichen Dinge „nachahme", die ja selbst nur Nachahmungen höherer Urbilder, der Ideen, seien.) Das Ziel ist, sittlichen Ernst, eine reine Gottesvorstellung, Verachtung des Todes und Geringschätzung der irdischen Güter in den jugendlichen Seelen zu pflanzen. Im Alter von 16—18 Jahren widmet sich die Jugend den mathematischen Disziplinen (Arithmetik, Geometrie, Stereometrie, Astronomie). Plato sah in ihnen eine unentbehrliche Vorschule für das philosophische Denken. Nach einem zweijährigen Militärdienst — Plato schließt sich hier einer athenischen Einrichtung an — folgt eine erste Auslese. Die wissenschaftlich weniger Begabten bleiben im Stande der Krieger (Phylakes). Die zu höheren Aufgaben Befähigten genießen während des folgenden Jahrzehnts eine wissenschaftliche Ausbildung, die mit unserem Universitätsunterricht vergleichbar ist. Nach einer zweiten Auslese gehen die minder Trefflichen in praktische Staatsämter über; die Ausgezeichnetsten widmen sich noch fünf Jahre der Dialektik (d. h. der Philosophie, insbesondere der Ideenlehre). Sie bekleiden dann Befehlshaberstellen und höhere Regierungsämter. Haben sie sich hierin bewährt, so werden sie im 50. Lebensjahre unter die „Herrscher" (Árchontes) aufgenommen. Als solche widmen sie sich der philosophischen Kontemplation

[47] Plato bemerkt dazu: „Tugend wird sie statt der Gewänder umhüllen."

und, wenn die Reihe an sie kommt, der eigentlichen Leitung des Staatswesens. Die höchste geistige Aristokratie sollte also den Staat leiten[48].

Plato hat sich wohl — zumal durch seine trüben Erfahrungen in Sizilien — von der Unmöglichkeit, sein Staatsideal zu realisieren, überzeugt. Er entwarf darum in seinen „Gesetzen" das Musterbild eines „zweitbesten" Staates, der ihm eher einer Verwirklichung fähig schien. Er denkt ihn sich als Agrarstaat von sehr beschränktem Umfang (5040 gleiche, unveräußerliche Landlose). Die Aufhebung der Familie und des Privateigentums wird hier nicht gefordert, doch sollen sie streng überwacht werden. Auch die schroffe Scheidung zwischen Regierenden und Regierten ist hier nicht festgehalten. Plato ist inzwischen zu der Erkenntnis gelangt, daß Menschen durch den Besitz absoluter, unverantwortlicher Gewalt zur Willkürherrschaft verleitet werden. Er begründet damit die Forderung einer „gemischten Verfassungsform", in der sich das Autoritäts- und das Freiheitsprinzip harmonisch vereinigen sollen. Vorbild war ihm dabei die spartanische Verfassung, in der im Königtum das monarchische, im Rat der Alten das aristokratische, im Ephorat das demokratische Prinzip vertreten schien. Auch die ganze wirtschaftliche Ordnung ist den dorischen Einrichtungen in Sparta und Kreta nachgebildet, die bestimmt waren, eine grundbesitzende Aristokratie zu erhalten. Der Besitz von Gold und Silber, ebenso das Zinsnehmen ist verboten, Kredit- und Vorschußpapiere genießen keinen Rechtsschutz; Handel und Gewerbe soll nur von Fremden betrieben werden (die aber nicht länger als 20 Jahre im Lande sein dürfen). Die Erziehung ist auch hier sorgfältig geregelt. Unbedingter Schulzwang besteht für die Kinder aller Bürger und für beide Geschlechter. Die Erziehungsziele sind freilich nicht so hoch gesteckt wie im „Staate". Von „Dialektik" und „Ideenlehre" ist nicht die Rede.

Das politische wie das kulturelle Leben dieses zweitbesten Staates soll ein streng konservatives Gepräge tragen. Gegen politische Neuerer wie gegen Religionsfrevler soll mit größter Strenge eingeschritten werden. „Freidenker" sollen in Zuchthäuser gesperrt, jedes anderen als geistlichen Zuspruchs beraubt sein und, wenn es nicht gelingt, sie zu bekehren, dem Henker verfallen.

---

[48] So ist auch Platos bekanntes Wort zu verstehen: „Nicht eher werden die Übel in den Staaten, ja beim Menschengeschlecht aufhören, ehe die Philosophen zur Regierung kommen oder die Regierenden philosophieren."

Daneben fehlen nicht humane Züge. So ist z. B. eine allgemeine Armenversorgung geplant. Niemand, auch kein Sklave, soll der äußersten Notlage anheimfallen. Erwähnt sei noch, daß die ganze Lebensordnung bis ins Einzelnste gesetzlich geregelt ist: „von der Kinderpflege und dem Kinderspielzeug angefangen, bis zur gleichmäßigen Ausbildung der linken und der rechten Hand, von Jagd und Fischfang bis zu den verschiedenen Arten des Tanzes, und von diesen bis zu den Minutien (Einzelheiten) der Bau-, der Markt-, der Begräbnisordnung".

§ 19. Würdigung der Philosophie Platos; ihre Wirkungen.

Es war eine grundlegende Leistung in der Erkenntnistheorie, daß Plato die gewaltige Bedeutung des Denkens und damit der Begriffe für die menschliche Erkenntnis erfaßt hat. Es wäre nun aber unpsychologisch und unhistorisch gedacht, wollte man voraussetzen, daß diese wichtige Entdeckung bei ihm bereits in vollendeter und abgeschlossener Weise vorläge. Sein Verdienst bleibt also ein hohes, wenn wir selbst annehmen, daß die — hier zugrunde gelegte — „metaphysische" Deutung der Ideenlehre zu recht bestehe. Freilich müssen dann von unserem heutigen Standpunkt aus gegen seine Erkenntnislehre gewichtige Bedenken erhoben werden. Zunächst ist unverkennbar, daß neben den Begriffen die Bedeutung der sinnlichen Empfindung zu gering veranschlagt, daß neben dem begrifflichen Nachdenken die Erfahrung als Erkenntnisquelle unterschätzt wird. Das Experiment wird (im „Staate") geradezu als ein Übergriff in den Bereich des Göttlichen, als eine Überhebung des Menschengeistes verpönt. Aber auch die Handhabung der begrifflichen Deduktion ist in den Platonischen Dialogen nicht immer logisch korrekt. Durch mangelnde Unterscheidung verschiedener Begriffe, die mit demselben Wort bezeichnet werden, entstehen gelegentlich arge Trugschlüsse.

Vor allem aber muß beachtet werden, daß die Hypostasierung (Verdinglichung) der Begriffe in der „Ideenlehre" sich nicht rechtfertigen läßt. Diese Hypostasierung hat ihre psychologische Wurzel darin, daß Plato sich das Erfassen der Ideen nur nach Analogie der sinnlichen Wahrnehmung der konkreten Dinge als ein Aufnehmen denken konnte. — Diese Verkennung des Aktiven, Schöpferischen im menschlichen Geiste ist für die griechische Er-

kenntnislehre überhaupt charakteristisch. — Aber dadurch wird gerade der allgemeine Charakter der Ideen gefährdet; denn sie werden zu einer Art himmlischen Gegenbildes der irdischen Wirklichkeit. Ferner wird damit das logische Gelten der Ideen mit ihrem realen Existieren irrigerweise verwechselt und so eine logisch-erkenntnistheoretische Einsicht ohne weiteres zur Grundlage einer Metaphysik (Seinslehre; vgl. S. 75 Anm.[51]) gemacht, an deren weiterer Ausgestaltung mehr mystischer Glaube als nüchternes philosophisches Denken tätig gewesen ist. Plato selbst hat seine Lehren über Weltschöpfung und über die Präexistenz der Seelen und ihren Sündenfall in „mythischer" Form, d. h. als nicht streng philosophisch beweisbar vorgetragen. Seinen „Beweisen" aber für das Fortleben der Seele nach dem Tode kann (wie oben gezeigt) eine wirkliche Beweiskraft nicht zuerkannt werden.

Indem aber Plato sich als „elegischer Schwärmer" in die jenseitige „wahre" Welt der Ideen versenkt, hat er in der Erkenntnis der Erfahrungswelt — verglichen mit manchen der früheren Philosophen — nicht Fortschritte, sondern Rückschritte gemacht. Denn nicht den Atomistikern schließt er sich in seiner Naturphilosophie an, sondern den Orphikern und Pythagoreern; er ist nicht induktiver Naturforscher, sondern, auch gegenüber der Natur, deduktiver Mathematiker. Er vermathematisiert die Natur: man erinnere sich, daß für ihn die Grundelemente nur aus verschieden begrenzten Räumen bestehen. Dabei bedeutet sein Festhalten am geozentrischen Standpunkt (d. h. an der Überzeugung, daß die Erde Mittelpunkt der Welt sei) manchen jüngeren Pythagoreern gegenüber einen Rückschritt. Und während diese bereits z. T. gelehrt hatten, daß die Himmelskörper frei schweben, meint Plato, daß sie an Sphären befestigt seien; die Lehre von der Sphärenharmonie vertritt er ebenfalls. Auch von Werturteilen sind seine Naturansichten beeinflußt. Weil die Kugelform die vollkommenste Gestalt sei, wird sie dem Universum zugeschrieben. Die Himmelskörper bewegen sich in Kreisen, weil der Kreis wohlgefälliger ist als andere Kurven. Anthropomorph (d. i. nach Menschenart deutend) ist auch die Lehre von den „natürlichen" Orten der Elemente. So strebt das Feuer nach oben, Wasser und Erde nach unten, weil sie gewissermaßen ihren natürlichen Platz ersehnen und sich an anderen Stellen unbehaglich fühlen. Dabei erkennt freilich Plato bereits, daß „oben" und „unten" keine absoluten

Gegensätze sind, und daß diese Bestimmungen für „Gegenfüßler" entgegengesetzte Bedeutung besäßen. Anthropomorph ist auch gar manches in der Biologie. So wenn die zahlreichen Windungen des Darmes aus dem Zweck erklärt werden, die Völlerei einzuschränken. Denn sie hemmen die rasche Ausscheidung der Speisen und die rasche Wiederholung der Nahrungsaufnahme. Durch sittliche Entartung sinken bei der Wiederverkörperung Menschen zum Tier und in der Tierreihe immer tiefer bis zur Pflanze herab: ihr Wert bestimmt also ihre Daseinsform.

Platos Ideenlehre ist für die *Ethik* ein unerschöpflicher Quell hochstrebenden Idealismus geworden, und unzählige edelgeartete Jünglinge ließen sich in den folgenden Jahrhunderten durch „Platos Silberfittiche" emportragen. Der Gedanke ewiger, übersinnlicher und überpersönlicher Werte ist durch ihn mit Macht in die menschliche Geistesentwicklung eingeführt worden. Freilich hat er diese Welt „der Werte" noch zu schroff von unserer Erfahrungswelt (wo die Werte doch allein verwirklicht werden können) geschieden. Das hat seiner *Ethik* einen weltflüchtigen, lebensverneinenden Charakter gegeben. In seiner *Erziehungslehre* tritt allerdings dieser sinnenfeindliche Zug nicht hervor, sondern hier findet — griechischer Sitte entsprechend — die körperliche Seite der Erziehung die weitgehendste Berücksichtigung. Auch *das* ist wertvoll, daß Plato bei der Geistesbildung keinen eigentlichen Zwang zum Lernen haben will, es sollen die Fähigkeiten gewissermaßen nur angeregt werden, um sich in Freiheit zu betätigen. Innerhalb seiner *Staatslehre* kommt der soziale Gedanke in großartiger Weise zur Geltung: der Einzelne darf sich nicht individualistisch oder gar egoistisch „ausleben", sondern er muß sich als Glied der Gemeinschaft fühlen und in ihrem Dienste sich betätigen; nur so kann er seinem Leben wertvollen und wahrhaft menschenwürdigen Inhalt geben. Freilich ist nicht zu verkennen, daß der streng aristokratische Charakter seiner Staatslehre vielfach die freie Entfaltung und Betätigung der Individualitäten hemmen mußte, daß sie gerade für die Kulturgebiete, auf denen Platos Größe lag: Philosophie und Kunst, ultrakonservative und engherzige Bestimmungen empfahl und für deren Durchführung die härtesten Mittel anriet. Ein Denker wie Plato wäre im platonischen Staat schwerlich möglich gewesen. Einen engherzig aristokratischen Standpunkt verrät es auch, daß er in der Tätigkeit des Gewerbetreibenden und Kaufmanns eine schmutzige

Betätigung sieht, die notwendig zu Kleinlichkeit, Geiz, Habsucht und Betrug führe. Diese Schätzung war freilich bei den Griechen die herrschende. Ihnen galt nur die in freier Muße dem Staat sich widmende Persönlichkeit etwas, nicht (wie uns Modernen) der Beruf, die Leistung. —

So berechtigt die Bewunderung für Plato ist, für seine Größe als Denker und Künstler, und für die Lauterkeit seines Charakters, so ist dabei doch nicht zu übersehen, daß innere Gebundenheit an mystische Glaubensvorstellung und aristokratische Vorurteile seiner Philosophie wesentliche Züge verliehen haben. Er ist durchaus nicht in allen Stücken ein freier und befreiend wirkender Denker, ein vorwärts dringender Geist, und die gewaltigen Wirkungen, die er auf die Nachwelt ausgeübt hat, sind von verschiedenem Wert.

Diese Wirkungen beschränken sich nicht auf seine Schule, die „Akademie", und den sog. „Neuplatonismus" der nachchristlichen Zeit. Auch auf das Christentum hat Plato tiefgehenden Einfluß ausgeübt. Seine Lehre, daß die „jenseitige" Welt die eigentlich wahre und wertvolle sei — eine Ansicht, die in so schroffem Gegensatz steht zu der Sicherheit und Freudigkeit, mit der sich das ältere Griechentum im Diesseits bewegt — sie mußte ihn geradezu als einen Vorläufer des Christentums erscheinen lassen; womit auch die asketischen weltflüchtigen Züge seiner Moral trefflich harmonierten, nicht minder seine hohe Schätzung der Autorität und einer hierarchisch gegliederten Gesellschaftsordnung.

Seine vier Kardinaltugenden wurden von der christlichen Ethik aufgenommen und durch die drei „übernatürlichen" Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe) ergänzt. Das Problem der Begriffe, ihre Seinsart und ihr Verhältnis zu den wirklichen Einzelwesen hat die Philosophen des Mittelalters lebhaft beschäftigt und die Gegensätze der Realisten und Nominalisten hervorgerufen. Zu Beginn der Neuzeit hat man sich im Kampf gegen die Scholastik und den von ihr verehrten Aristoteles vor allen wieder auf Plato berufen. Im Verlauf der neueren Philosophieentwicklung hat das Problem der Ideen immer wieder eine Rolle gespielt. Der „kritische Idealismus" der „Neukantianer" der Gegenwart sieht in Plato den eigentlichen Begründer seiner Denkweise. Endlich soll nicht unerwähnt bleiben, wie große Bedeutung die Lektüre Platonischer Schriften für unsere höheren Schulen gehabt hat und bis heute hat.

II. Aristoteles.

§ 20. Aristoteles' Leben und Schriften.

Der bedeutendste Schüler Platos ist Aristóteles aus Stagira in Makedonien (384—322). Mit 17 Jahren kam er nach Athen, wo er sich Plato anschloß. Schon zu dessen Lebzeiten erteilte er Unterricht, zwar nicht in der Philosophie, aber in der Rhetorik, und verfaßte seine philosophischen „Dialoge". Nach Platos Tode verließ er Athen und hielt sich einige Zeit in Kleinasien und in Lesbos auf. 342 wurde er infolge seiner Beziehungen zum makedonischen Hofe (sein Vater war königlicher Leibarzt gewesen) von König Philipp zum Erzieher seines damals 14jährigen Sohnes Alexander berufen. Ein Jahr nach dessen Regierungsantritt kehrte er nach Athen zurück und gründete dort eine philosophische Schule im Anschluß an eine Turnstätte, die Lykeion hieß (daher der Name Lyceum). Aus den Vorträgen, die er daselbst hielt, sind seine uns erhaltenen Lehrschriften hervorgegangen. Alexander der Große gewährte ihm reichliche Unterstützung bei seinen Forschungen, aber es trat doch eine gewisse Entfremdung zwischen beiden ein, vor allem deshalb, weil Alexander eine Gleichstellung, ja Verschmelzung zwischen Griechen und Asiaten anstrebte, während Aristoteles der altgriechischen Anschauung treu blieb, daß zwischen beiden eine unüberbrückbare Kluft bestehe, und jene zum Herrschen, die Barbaren aber zum Dienen bestimmt seien. Nach Alexanders Tod verließ er Athen, um einer Anklage auf „Religionsfrevel" zu entgehen. Er äußerte (in Erinnerung an Sokrates): „Athen soll sich nicht ein zweites Mal an der Philosophie versündigen." Aber schon im nächsten Jahre starb er in Chalkis in Euböa.

Aristoteles verkörperte in seiner Person in hohem Grade das griechische Ideal der harmonischen allseitigen Ausbildung des Menschen. Er war eine ruhige, leidenschaftslose Natur, aber dabei von vielseitigster, feinster Empfänglichkeit und einem mächtigen, ausdauernden Wollen, das alle Kräfte in den Dienst der wissenschaftlich-philosophischen Arbeit stellte. Sein Interesse erstreckte sich dabei nicht bloß auf die großen philosophischen Probleme, sondern es ging auf die ganze Fülle des Wissenswerten (das er allerdings mehr aus Büchern, als aus eigener Beobachtung schöpfte). Das gab seiner Gelehrsamkeit einen enzyklopädischen Charakter und zugleich seinem Denken ein viel realistischeres und zugleich mehr nüchternes Gepräge, als dem Denken Platos eigen

gewesen war. Ist Plato ein tiefsinniger, ahnungsreicher Dichterphilosoph, so ist Aristoteles mehr der scharfsinnige, auf allen Gebieten beschlagene Gelehrte.

Die von ihm selbst herausgegebenen (leider verlorenen) Dialoge wurden von den Alten wegen des „Reichtums ihrer Farben", ihrer „Gewalt" und „Anmut" sehr geschätzt. Die uns allein erhaltenen Lehrschriften sind eintönig und farblos. Es sind wohl Aufzeichnungen, die Aristoteles seinen Vorträgen zugrunde legte, teilweise ergänzt durch Aufzeichnungen von Hörern. Eine Gesamtausgabe derselben fand erst durch Andronikos von Rhodos um die Mitte des 1. Jahrh. v. Chr. statt. Einzelne Abschriften mögen schon vorher im Umlauf gewesen sein.

Eine dritte Art von Schriften sind Vorarbeiten und Materialien-Sammlungen, wofür die (zuerst 1891 veröffentlichte) „Staatsverfassung der Athener" ein Beispiel bietet. Sie war Teil eines Gesamtwerkes „Politien", das in alphabetischer Ordnung die Darstellung von 148 Verfassungen gab. Vermutlich zog Aristoteles bei der Herstellung und Verarbeitung solcher umfangreicher wissenschaftlicher Materien reifere Schüler zu seiner Unterstützung heran.

§ 21. Aristoteles' Logik und Erkenntnistheorie.

Wir beginnen die Darstellung des aristotelischen Systems mit seiner Logik. Er hat die Logik als besondere Wissenschaft erst begründet.

Dieser gehört zunächst seine Kategorienlehre an. Kategorien sind die allgemeinsten Prädikate, die man Gegenständen beilegen kann, d. h. die allgemeinsten Aussagen, die von ihnen möglich sind. Als solche werden von Aristoteles aufgezählt:

1. das Wesen (Substanz, z. B. Mensch, Pferd);
2. die Quantität (d. h. die Bestimmung: wie groß?);
3. die Qualität (d. i. wie beschaffen? z. B. rot);
4. Relation (worauf bezogen? z. B. größer als dies);
5. Ort (wo? z. B. auf dem Markte);
6. Zeit (wann? z. B. gestern);
7. Tun (z. B. er schneidet);
8. Leiden (z. B. er wird geschnitten).

Dazu treten noch gelegentlich zwei speziellere Kategorien:

9. Lage (z. B. er liegt, sitzt);
10. Zustand (z. B. er ist bewaffnet).

Kant hat mit Recht gegen diese Kategorientafel eingewendet, daß sie nicht systematisch abgeleitet sei. Jedenfalls hat aber Aristoteles in seiner kleinen Schrift über die Kategorien ein logisches Problem von grundlegender Bedeutung aufgestellt und einen wertvollen Versuch gemacht, es zu lösen.

Alle Erkenntnis besteht nun nach Aristoteles in der Verknüpfung von Begriffen zu Urteilen[49]; und weiterhin in der Verbindung von Urteilen zu Schlüssen und Beweisen. Besonders eingehend hat er die Lehre vom Schließen und Beweisen in seiner „Analýtik" (d. h. „Zergliederung" des Denkens) behandelt. Indem er die verschiedenen Schlußformen (wie sie noch jetzt in den herkömmlichen Lehrbüchern der Logik zu finden sind) in möglichster Vollständigkeit darstellte, glaubte er ein wichtiges Hilfsmittel („Organon") der Forschung überhaupt zu schaffen. Tatsächlich macht er aber selbst in seinen zahlreichen Werken von diesem Organon keinen Gebrauch, und auch für die weitere Entwicklung des philosophischen und wissenschaftlichen Denkens ist diese Zusammenstellung der Schlußfiguren nicht weiter fruchtbar geworden. Bedeutsamer ist seine Lehre von den Fehlschlüssen, die er in der Schrift „Sophistische Widerlegungen" entwickelt. Sie bietet wertvolle Hilfsmittel, um richtiges und falsches Denken zu scheiden, um Fehlschlüsse, unzulässige Verallgemeinerungen, unstatthafte Umkehrungen richtiger Schlüsse usw. zu entdecken. In seiner „Tópik" (wörtlich: Lehre von den „Örtern", wo man findet, was über die Dinge zu sagen ist — also: Lehre von den „Gesichtspunkten" der Behandlung) bietet Aristoteles eine Anweisung für die Disputierkunst, wie sie damals in den Philosophenschulen reichlich geübt wurde (er verschmäht dabei kein Mittel, den Gegner hinzuhalten, zu täuschen, zu widerlegen).

Als oberstes Beweisprinzip hat er den Satz des Widerspruchs aufgestellt. Er formuliert ihn so: „Unmöglich ist, daß dasselbe demselben in derselben Beziehung gleichzeitig zukomme und nicht zukomme." Damit war ausgesprochen, daß wir Sätze, wie z. B. den Heraklits: „wir sind — und wir sind nicht" unmöglich für richtig halten können.

Als unmittelbare Folgerung dieses obersten Axioms ergab sich ein zweites, „daß man alles entweder bejahen oder verneinen

---

[49] Diese sind nach ihm „wahr", wenn sie den realen Verhältnissen entsprechen; „falsch", wenn das nicht der Fall ist. Im wahren Urteil wird also das als verbunden vorgestellt, was in Wirklichkeit verbunden ist, und als getrennt, was in Wirklichkeit getrennt ist.

muß", (d. i. der Satz des ausgeschlossenen Dritten[50]). Auch der sog. Satz der Identität wird beiläufig erwähnt („Zu sagen: das Seiende sei, und das Nichtseiende sei nicht, ist wahr"). In dieser Weise hat Aristoteles die obersten formalen Gesetze für die objektive Geltung von Sätzen begrifflich formuliert, also Normen des Denkens zum klaren Bewußtsein gebracht, denen die Menschen gewöhnlich instinktiv gehorchen.

In seiner Erkenntnistheorie ist Aristoteles Empirist. Vor allem hält er es für wichtig, daß die Tatsachen durch Wahrnehmung und Beobachtung festgestellt werden; dem begrifflichen Nachdenken (der Spekulation, dem Räsonnement) steht er mit Mißtrauen gegenüber; nur dann darf man ihm vertrauen, wenn seine Ergebnisse durch die Wahrnehmung bestätigt werden.

Er selbst hat freilich diese theoretischen Ansichten nur sehr unzulänglich verwirklicht. Neben feinen Beobachtungen finden sich durchaus ungenaue und fehlerhafte, die sich auch nicht durch die Unvollkommenheiten der antiken Beobachtungsmittel entschuldigen lassen; so z. B. daß die Zahl der Zähne beim Mann größer sei als beim Weibe; daß Raben, Sperlinge, Schwalben durch die Kälte weiß werden: daß die Befruchtung des Rebhuhns durch einen vom Männchen herkommenden Windhauch bewirkt werde. Hier hat Aristoteles wohl Volksmeinungen kritiklos aufgenommen. Ebenso hat er in Übereinstimmung mit der populären Ansicht die von Demokrit bereits vollzogene Unterscheidung der „primären" und „sekundären" Qualitäten (vgl. S. 31) wieder aufgegeben.

Ferner überwiegt bei Aristoteles tatsächlich die Spekulation weit über die Beobachtungen. Sein erfindungsreicher Geist war um mehr oder minder willkürliche Hypothesen und Hilfshypothesen nie verlegen. Und da er gleichzeitig bestrebt war, mit den populären Ansichten sich möglichst im Einklang zu halten, so vertritt er oft Ansichten, die schon von manchem früheren Philosophen als Vorurteile erkannt worden waren. Insbesondere seine Naturlehre wird uns dafür Beispiele liefern.

§ 22. Aristoteles' Ontologie.

In der Ontologie[51] (d. i. die Lehre von dem Grundbestand des Seienden) schwankt Aristoteles, ob er die Einzelwesen der

[50] Kurz zusammengefaßt hat Gomperz beide Axiome in den Satz: „Von zwei einander (direkt) entgegengesetzten Behauptungen kann nur eine wahr, aber muß auch die eine wahr, die andere falsch sein."

Erfahrung (die Sinnendinge) oder die abstrakten Begriffe als das wahrhaft Seiende anerkennen solle. Zu ersterem treibt ihn sein empirischer Sinn, zu letzterem die Ideenlehre seines Meisters Plato. Gerade daß er diese immer und immer wieder bekämpft, zeigt, daß er innerlich nicht von ihr losgekommen ist. Er teilt eben mit Plato die Voraussetzung, daß die Sinnendinge als unzählbar, vergänglich und in stetem Fluß begriffen nicht das wahrhaft Wirkliche und Gegenstand einer sicheren Erkenntnis sein können. Zwar hatte schon Heraklit selbst den Gedanken ausgesprochen, daß der Fluß der Dinge nach bestimmten festen Gesetzen ablaufe; nicht minder ermögliche der Grundgedanke des Atomismus, in dem Wechsel dauernde Elemente aufzusuchen. Aber sowohl der Gedanke der Naturgesetze wie der Erhaltung der Substanz bleibt Plato und Aristoteles fern; sie orientieren sich über das menschliche Erkennen vorwiegend an der Mathematik, die es ja nicht mit zeitlich verlaufenden Erscheinungen, sondern mit zeitlosen Denkgebilden zu tun hat. Und so sieht denn Plato in überweltlichen und überzeitlichen begrifflichen Typen, d. i. in seinen Ideen, das wahrhaft Seiende. Aristoteles hat diese Ideenlehre nicht aufgegeben, sondern nur umgestaltet. Die Einwände, die er gegen ihre Fassung bei Plato (wie er sie verstand) vorbringt, sind folgende: 1. Die Dinge werden unnötigerweise verdoppelt. 2. Wenn mehrere Einzeldinge ihre Gleichartigkeit einer Idee verdanken, an der sie „teilhaben", so muß die Ähnlichkeit zwischen Einzelding und Idee wieder durch eine neue Idee erklärt werden und so ins Unendliche[52]. Auch muß es Ideen von bloßen Beziehungen und von Negativen geben. 3. Die Ideenlehre bleibt für die Welterklärung unfruchtbar, weil die Ideen nicht wirken. 4. Es ist unstatthaft, die Ideen als das Wesen der Dinge von diesen Dingen selbst loszureißen.

Eben dieser Gedanke führt Aristoteles zu seiner Lehre von der Immanenz der Ideen[53] (d. h. ihrem Innewohnen in den

---

[51] Sie bildet den allgemeinsten Teil der Metaphysik. Bei Aristoteles hieß die Metaphysik „erste Philosophie". Den jetzt gebräuchlichen Namen erhielt sie vom Herausgeber der aristotelischen Schriften nach ihrer Stellung hinter (meta) der Naturlehre (Physik).

[52] Es muß also neben dem einzelnen Menschen und der Idee „Mensch" noch ein drittes geben. (Deshalb redet man vom Argument des „dritten Menschen".)

[53] Wir isolieren in der Abstraktion zu Erkenntniszwecken einzelne Seiten (Momente) der Dinge, indem wir von den anderen absehen. Der Grund-

Sinnendingen). Danach existieren die Ideen (Begriffe, Formen) nicht gesondert von den Dingen, sondern in ihnen. Die Idee, d. i. das Allgemeine, ist auch für Aristoteles der eigentliche Wesenskern, der wahre Gegenstand der Erkenntnis, während das Individuelle für ihn lediglich etwas Unwesentliches, Zufälliges, sozusagen ein Wirkliches zweiter Ordnung bedeutet. Zugleich legt Aristoteles den Ideen Wirksamkeit bei: sie sind aktive, formgebende Prinzipien, die den Dingen ihre Einheit, Bestimmtheit, Organisation verleihen. Dasjenige aber, was geformt wird, ist die Materie, der Stoff. Sofern dieser noch völlig ungeformt und bestimmungslos gedacht wird, als Urmaterie, ist er die Voraussetzung alles irgendwie Geformten und Bestimmten (— eine begriffliche Voraussetzung, nicht ein zeitlich Vorangehendes; wie ja überhaupt Aristoteles der Gedanke einer zeitlichen Entwicklung, etwa der Lebewesen auseinander im Sinne Darwins, völlig fern liegt). Die Elemente sind schon geformt; im Hinblick auf weitere Formung (etwa eines Steines zu einer Bildsäule) kann das Geformte wieder als Stoff gefaßt werden.

Der Stoff verhält sich auch zur Form wie das Mögliche zum Wirklichen. Das Götterbild ist der Möglichkeit nach in dem Stoff, aus dem es hergestellt wird. Die volle Verwirklichung der in einem Wesen vorhandenen Möglichkeiten oder Anlagen ist seine „Entelechīe" (vgl. S. 80 u. Anm.) oder „Enérgeia" (lateinisch: actus), die in ihm wirkende Form; zugleich der Gattungstypus, d. h. dasjenige, was das Wesen zu einem Exemplar dieser bestimmten Gattung macht und was ihm seine zweckmäßige Gestaltung gibt.

Platos Ideen sind also bei Aristoteles zu formenden Prinzipien in den Dingen geworden. Mithin bleiben doch „Begriffe" an der Stelle dessen, was wir als Naturkräfte und deren Gesetze ansehen. „Das Warum wird zuletzt auf den Begriff der Sache zurückgeführt." Einer fruchtbaren Naturforschung, die sich an den Sachen selbst (nicht an unseren Begriffen) zu orientieren sucht, war der Weg versperrt durch die irrige Voraussetzung, daß wir den

---

fehler der Ideenlehre liegt nun darin, daß sie dieses (künstlich) in der Betrachtung Isolierte zu besonderen (existierenden) Wesen neben oder in den Dingen macht („hypostasiert"). Von dieser Hypostasierung ist auch Aristoteles nicht ganz losgekommen. Das Allgemeine bleibt bei ihm — wenn es auch in die Dinge verlegt wird — doch etwas (metaphysisch) Wirkliches; es wird nicht lediglich als Begriff, d. h. Gedankeninhalt, erkannt.

realen Zusammenhang der Dinge aus dem Verhältnis der auf sie bezüglichen Begriffe ableiten könnten. So bleibt das Geschehen und die in ihm waltenden Kausalgesetze unbegriffen, weil Aristoteles' Begriffssystem mehr dem Reichtum nebeneinander bestehender Formen als dem zeitlichen Ablauf von Prozessen angepaßt ist. Manches spricht auch dafür, daß Aristoteles die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes für alles Geschehen nicht streng festgehalten, sondern daneben dem „Zufall" eine Rolle eingeräumt habe (was einen Rückschritt hinter die Atomisten bedeuten würde).

In dem allem zeigt sich eine Schranke, die wohl für das antike Philosophieren überhaupt gelten dürfte: als Ziel der Erkenntnis gilt ihm das begriffliche Wesen der Sache. Einen Gegenstand „erklären", bedeutet danach nicht sein gesetzmäßiges Zustandekommen, die Bedingungen seiner Existenz erkennen, sondern ihn unter einen bestimmten Begriff unterordnen, der uns sagt, was der Gegenstand ist, d. h. der sein „Wesen" angibt. Z. B. daß sich der Mond in einer Kreisbahn bewege, erklärt man daraus, daß seiner Natur als eines Gliedes der vollkommenen Gestirnwelt diese Bewegung (als eine vollkommene) wesentlich sei.

§ 23. Aristoteles' Religionsphilosophie.

In seiner Religionsphilosophie vertritt Aristoteles einen an Pantheismus anklingenden Monotheismus. Er lobt den Anaxagoras, weil er einen göttlichen Geist, den Nus, angenommen habe „als den Urheber der Ordnung in der Gesamtnatur wie im Bau der Lebewesen". Damit erschien er „wie ein Nüchterner unter seinen irreredenden Vorgängern". Im Gegensatz zu dem Versuch der Atomisten, eine mechanische Naturerklärung zu liefern, vertritt er die Ansicht, daß die allgemeine Ordnung der Welt, wie insbesondere die zweckmäßige Bildung von Pflanzen und Tieren ohne ein zweckvoll waltendes göttliches Wesen ganz unerklärbar sei.

Neben diesem teleologischen Beweis[54] bringt er noch weitere Argumente für die Existenz eines Gottes bei. Da die Gesamtheit der Wesen einen Fortgang vom minder Vollkommenen zum Vollkommenen zeige, so müsse als höchster Endpunkt dieser Stufenreihe

[54] Ihm wird man auch heute noch eine gewisse Überzeugungskraft zusprechen dürfen, nur steht ihm die Existenz des Unzweckmäßigen, des Übels und des Bösen entgegen.

ein unbedingt Vollkommenes existieren[55]. Ferner müsse alle Bewegung (worunter Aristoteles nicht bloß Ortsveränderung, sondern Veränderung schlechthin versteht) ihre Ursache haben, und gehe man in der Ursachenreihe zurück, so müsse man schließlich auf einen ersten Bewegenden kommen, der selbst unbewegt den Urgrund aller Bewegung darstelle (wie ein geliebtes Wesen andere anziehe und in Bewegung versetze)[56]. Da endlich alle Bewegung (als ein Übergang aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit) durch ein wirklich Existierendes bewirkt werden müsse, so folge daraus die Existenz eines obersten Prinzips, das garnichts von Möglichkeit (Potentialität, Stofflichkeit) enthalte, sondern nur wirklich und wirksam, reine Energie sei. Als unstofflich ist es reiner Geist. Sein Leben ist Denken; dieses Denken kann sich nur auf das Vollkommenste, d. h. das eigene Wesen richten. In seiner Selbsterfassung findet Gott zugleich höchste Seligkeit. Dieser Gott ist aber nicht Schöpfer der Welt — diese ist vielmehr ewig —, er bewegt nur von der äußersten Sphäre der Himmelskugel her die Welt[57], d. h. er durchwaltet sie gleichsam wie eine Weltseele, zweckmäßig. Freilich heißt es auch gelegentlich, daß „die Natur nichts umsonst tut", wobei die Natur sozusagen an die Stelle der Gottheit tritt. Auch ist diese nicht etwa als ein persönliches Wesen gedacht. Alles Wollen, damit auch alles zweckbewußte Tun und sittlich wertvolle Handeln wird der Gottheit ausdrücklich abgesprochen. Denn alles Wollen und Handeln würde ein Bedürfen, einen Mangel voraussetzen. Solches aber ist bei dem schlechthin vollkommenen Wesen unmöglich. Indem so Aristoteles bestrebt ist, jeglichen Anthropomorphismus von der Gottheit fern zu halten, nimmt er ihr auch alles, was sie zum Gegenstand der Liebe und des Vertrauens der Menschen machen könnte.

§ 24. Aristoteles' Naturphilosophie.

Die Lehre des Aristoteles von der anorganischen Natur ist für die Entwicklung der Naturforschung hemmend gewesen, weil

[55] Mit demselben Rechte könnte man dann aber auch die Existenz eines absolut schlechten Wesens erschließen. Dies deutet darauf, daß wir in unserer Erkenntnis nie zum Unbedingten (Absoluten) gelangen.

[56] Auch in diesem Gedankengang wirkt wieder die Tendenz, das Absolute zu erfassen. Verzichtet man darauf, so wird man die Bewegung ebenso wie den Stoff als gegeben und nicht weiter erklärbar ansehen.

[57] Damit erhält er freilich einen gewissen stofflichen Charakter.

er die fruchtbaren Grundanschauungen der Atomistiker der populären Meinung und dem Sinnenschein zuliebe aufgibt.

Hatten jene schon die Einheitlichkeit des Stoffes geahnt, so hat Aristoteles im Einklang mit Empedokles und der Volksanschauung Feuer, Erde, Luft und Wasser für die Urstoffe erklärt und ihnen noch den Äther als das „den obersten Himmelsraum" einnehmende Element (aus dem auch die Sterne bestehen) hinzugefügt. (Die Annahme eines von den übrigen Stoffen verschiedenen „Äthers" hat sich auch in der neueren Naturwissenschaft als sehr fruchtbar erwiesen. Erst in jüngster Zeit sind gewichtige Bedenken gegen diese Annahme aufgetreten.) Die Stoffe haben ihre „natürlichen" Orte, nach denen sie „streben"[58]. Sie verwandeln sich ineinander: Erde wird zu Wasser, Wasser zu Luft und umgekehrt. Das Gefrieren und das Verdunsten des Wassers, das die Atomisten schon richtig aus dem Zusammenrücken bzw. der weiteren Entfernung der Stoffteilchen erklärt hatten, wird als Umwandlung ganz verschiedener Grundstoffe ineinander gefaßt.

Die Erde ist für Aristoteles wieder der ruhende Mittelpunkt der Welt. „Durch diese Lehre ist," wie Schopenhauer bemerkt, „die Menschheit einer bereits gefundenen Wahrheit von höchster Wichtigkeit wieder auf fast zweitausend Jahre verlustig gegangen." Auch die atomistische (durch die Spektralanalyse bestätigte) Annahme, daß alle Teile der Welt stofflich gleich seien, wird aufgegeben. In der „sublunaren" Welt (d. h. den Regionen unter dem Monde) herrscht überall Vergänglichkeit und Unvollkommenheit; in der über dem Mond liegenden Region des Äthers ist alles vollkommen und ewig; die Gestirne sind unvergängliche, „göttliche Körper", die Gestirnsphären werden von göttlichen Geistern im Umlauf gehalten. Die Milchstraße wird für eine durch die Himmelsbewegung ausgeschiedene und entzündete Dunstmasse erklärt (während sie Demokrit bereits als Ansammlung von Sternen erkannt hatte). Der Kosmos ist räumlich begrenzt; einen leeren Raum gibt es nicht. Dagegen ist die Welt ewig; ebenso auch das Menschengeschlecht. Doch treten in großen Zwischenräumen Katastrophen auf der Erde ein, die deren Bewohner bis auf geringe Reste vertilgen und eine neue Entwicklung der Menschen und ihrer Kultur anheben lassen.

[58] Unvereinbar mit dieser anthropomorphistischen Stoffbelebung ist allerdings die sonst herrschende Auffassung, daß die Stoffe völlig passiv und nur durch äußeren Anstoß zu bewegen seien.

Viel bedeutsamer sind die Leistungen des Aristoteles auf dem Gebiete der **organischen Natur** und der **biologischen** (besonders der zoologischen) Forschung; ja man kann Aristoteles geradezu als den Entdecker des Organischen in seiner Eigenart bezeichnen. Den organischen Werdeprozeß führt er auf vier Faktoren zurück: 1. das Substrat des Werdens, die Materie; 2. die Idee (Form, „Entelechie"), die den Prozeß innerlich treibt und lenkt; diese ist damit zugleich 3. der Zweck (télos)[59] des Werdens. Jedoch bedarf dieses, um in Gang zu kommen, noch 4. einer äußeren Ursache, d. h. des Anstoßes durch ein Ding derselben Gattung (z. B. einer Pflanze, die den Samen absetzt, in dem nach seiner Lagerung in der Erde der Prozeß des Wachstums anhebt). Aus einem gewissen Widerstreben der Materie gegen das formende Prinzip erklärt Aristoteles alles Unvollkommene und Unzweckmäßige im Organischen (wie in der Welt überhaupt).

Das Wesen des Organischen sieht Aristoteles richtig darin, daß das Ganze „früher" ist als die Teile, d. h. daß diese dem Ganzen angepaßt sind und es insofern „voraussetzen", daß sie zugleich Werkzeuge („órgana") sind für das Bestehen und die Entwicklung des Ganzen.

Auf dem Gebiete der Zoologie hat Aristoteles für seine Zeit Außerordentliches geleistet, besonders in seiner Einteilung der Tiere. Erwähnt sei, daß er lehrt: bei manchen niederen Tierarten, auch bei einigen Fischen und Insekten komme Urzeugung (generatio aequivoca), z. B. aus fauligen Stoffen, vor; ferner, daß ihm der Gedanke eines Hervorgehens höherer Organismen aus niederen völlig fremd ist.

Der tierische Leib besteht aus den vier Elementen; aus ihrer Verbindung entstehen die „gleichartigen Bestandteile des Körpers", wie Fleisch, Blut, Knochen, Fett usw. Die einzelnen Organe wie Kopf, Hand, Fuß seien aus diesen gebildet. Die Nerven kennt Aristoteles noch nicht; als Träger der Empfindung und des Seelischen überhaupt gilt ihm das Fleisch; das Gehirn faßt er als Organ zur Abkühlung des Blutes und der vom Herzen aufsteigenden Wärme. Das Herz ist ihm das eigentliche Zentral-

---

[59] Daher das Wort „teleologisch" und „Entelechie". Der innige Zusammenhang von Zweck und Form zeigt sich nicht nur bei den Lebewesen, sondern auch bei den Erzeugnissen der Kunst und Technik: ein Tisch, ein Stuhl, ein Trinkglas usw. existiert nur als Zweckgegenstand und der Zweck bestimmt im wesentlichen die Form.

organ (nicht das Gehirn); es ist Hauptsitz der Lebenswärme und des Lebensgeistes (Pneuma), der eine Art Mittelding zwischen dem Seelischen und Körperlichen sein soll.

Der Unterschied zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlecht beruht auf dem verschiedenen Grade der Lebenswärme; im weiblichen sind die organischen Anlagen nicht zu voller Ausbildung gelangt, es stellt eine Art Verkümmerung dar.

§ 25. Aristoteles' Psychologie.

Die Seele verhält sich zum Leib wie die Form zum Stoff; sie ist die Entelechie eines organischen Leibes und insofern für ihn das erste Bewegende, das belebende Prinzip, der Zweck und die Gesetzlichkeit seines Lebens. Die Psychologie (die Aristoteles als eine besondere Wissenschaft begründet hat) ist also in seinem Sinne durchaus Naturwissenschaft; sie deckt sich etwa mit allgemeiner Lebenslehre (Biologie); denn alles Belebte (Organische) ist nach seiner Ansicht beseelt. Die Seele verhält sich zum organischen Körper wie die wirkliche Lebendigkeit zur Lebensfähigkeit; wie die Aktualisierung zur bloßen Potenz. Die Pflanzenseele besitzt nur die ernährende (vegetative) Kraft, welche die Fortpflanzungsfähigkeit in sich schließt. Die Tierseele besitzt außer ihr noch die empfindende, begehrende und bewegende Kraft. Im Menschen tritt zu dieser, aus den gen. vier Kräften bestehenden animalischen Seele noch die vernünftige (der Nus) hinzu. Und zwar geht er von außen her als ein göttliches Element in den männlichen Samen ein, und er allein ist auch unsterblich. Da der Nus aber wohl nicht als persönlich-eigenartig, sondern als allgemeine Menschenvernunft (oder gar als Weltvernunft) zu fassen ist, so dürfte die Unsterblichkeit in Aristoteles' Sinn schwerlich eine persönliche Fortdauer der individuellen Seele bedeuten.

In der Empfindung (Aisthesis) erleidet das empfindende Organ eine Veränderung durch einen Eindruck[60]. Das Organ ist schon vorher „der Möglichkeit nach" empfindend, und durch den Eindruck und die dadurch ausgelöste Reaktion der Seele geht diese Möglichkeit in Wirklichkeit über. Die von den verschiedenen Sinnen aufgenommenen Empfindungen werden in ein gemeinsames oberstes Empfindungsorgan geleitet. Dieses ermöglicht

[60] Die schon von den Atomisten vollzogene Scheidung von primären und sekundären Qualitäten ist dabei wieder aufgegeben; die Farben z. B. gelten als an Dingen vorhanden, wenn sie auch nicht gesehen werden.

uns, die verschiedenen Empfindungen zu unterscheiden, auch die durch mehrere Sinne vermittelten Eigenschaften (wie Größe und Bewegung) zu erkennen, endlich die Tatsache des Empfindens selbst überhaupt uns bewußt zu werden.

Aus der Empfindung (die bei Aristoteles von der Wahrnehmung nicht unterschieden wird) entsteht die anschauliche Vorstellung (Phantasia), d. h. ein verallgemeinertes Bild des wahrgenommenen Gegenstandes, als dauernder Besitz der Seele (Gedächtnis); dazu muß die, beim Empfindungsakt vorliegende, innere Bewegung durch den im Blute befindlichen „warmen Hauch" (Pneuma) bis zum Zentralorgan, dem Herzen, fortgeleitet werden. Ebenso sollen innerorganische Bewegungen die Grundlage dafür sein, daß sich die Gedächtnisvorstellungen nach Ähnlichkeit, Kontrast und zeitlicher Folge verbinden und ins Bewußtsein heben (sich „assoziieren" und „reproduzieren"). Die Anschauungen bilden zugleich auch den Stoff für die Denktätigkeit des Nus, der im Unterschied von allem anderen Seelischen völlig immateriell und an kein körperliches Organ gebunden sein soll (was freilich mit der oben angegebenen Definition der Seele nicht in Einklang zu bringen ist). Er ist vor der Aufnahme der Anschauungen gewissermaßen eine unbeschriebene Tafel (tabula rasa). Das Denken ist zwar von der sinnlichen Anschauung wesenhaft verschieden, aber doch an sie, gewissermaßen als an seine Unterlage und seinen Stoff gebunden; es bringt die begrifflichen Verhältnisse des sinnlich Wahrgenommenen zum Bewußtsein und bestimmt so das — in sich unbestimmte, aber bestimmbare — Sinnliche; es erfaßt die „Formen" und damit das Wesen der Objekte. Während das an die Anschauung sich zunächst anschließende „Meinen" beim Zufälligen, Möglichen, Vergänglichen verbleibt, ergreift das „Denken" das Ewige und Notwendige. Wie das Licht die Farben aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit (des Gesehenwerdens) überführt, so läßt der Nus als aktiver (apathés oder poietikós) die Begriffe und Axiome im Bewußtsein aufleuchten, womit das Erkennen seine höchste Stufe erreicht.

Als Grundarten der Gefühle faßt Aristoteles Lust und Unlust; ebenso zutreffend ist seine Annahme, daß Lust entsteht, wenn der Organismus seiner Natur entsprechend sich betätigt, und Unlust, wenn eine solche Betätigung gehemmt wird. Die anhaltendste Lust gewährt nach ihm die geistige Arbeit, schon deshalb, weil sie sich am längsten fortsetzen läßt. Die Affekte faßt er als Mischungen

von Lust und Unlust. Die Lust wiegt vor bei Liebe, Mut, Wohlwollen, die Unlust bei Zorn, Haß, Furcht, Mitleid, Neid, Verachtung, Scham, Eifersucht. Zur geistigen Gesundheit ist es erforderlich, die Affekte zu mäßigen, aber nicht sie zu unterdrücken.

Das Eigenartige der ästhetischen Wirkung der Kunst besteht darin, daß durch sie auch Affekte von vorwiegendem Unlustcharakter zu Quellen der Lust werden. Es geschieht dies durch die sog. „Kathársis" (Reinigung, Läuterung). Wie im Körper sich von Zeit zu Zeit schädliche Stoffe ansammeln und durch die Krankheit ausgeschieden oder auf das richtige Maß herabgesetzt werden, so werden in der Kunst Affekte erregt und geläutert. Während eine Entladung der Affekte aber im Leben oft sehr unerwünschte Folgen hat, bleibt sie im ästhetischen Verhalten von solchen Folgen verschont, und sie wirkt zugleich entlastend und befreiend. Als Zweck der Tragödie insbesondere bezeichnet es Aristoteles, daß sie durch Furcht und Mitleid eine Katharsis derartiger Affekte bewirkt.

Innerhalb des Begehrens unterscheidet Aristoteles zwei Hauptarten: das sinnliche (Trieb, Begierde) und das vernünftige (das eigentliche „Wollen"). Jenes wird erregt durch das als lustvoll oder unlustvoll Empfundene; das Wollen dagegen setzt denkende Überlegung voraus. Wo das entscheidende Motiv für den Willensakt aus dem Wesen der Persönlichkeit stammt, kann das Wollen als „frei" bezeichnet werden. Dabei denkt Aristoteles im allgemeinen deterministisch[61]; denn er berücksichtigt die Bedeutung der Naturanlage und vor allem die Macht der Gewöhnung für das Wollen und Handeln. Darum erklärt er auch: Wir können nicht unmittelbar anders sein wollen, als wir sind. Wir können z. B. eine lasterhafte Gewohnheit durch einen bloßen Willensakt so wenig abschütteln, wie eine Krankheit. Das schließt nicht aus, daß durch konsequente Erziehung (auch Selbsterziehung) der Charakter geändert werden kann. Von der Erwägung der Zurechnung her kommt Aristoteles allerdings zu der indeterministischen Behauptung, die Wahl unserer Gesinnung und unseres Charakters müsse ursprünglich in unsere Hand gegeben sein. Aber auch diese Behauptung wird schließlich soweit eingeschränkt, daß

---

[61] Unter „Determinismus" versteht man die Ansicht, daß alle Willensentscheidungen und Handlungen nach dem Kausalgesetz und insofern notwendig erfolgen. Der „Indeterminismus" dagegen behauptet, unter genau denselben kausalen Bedingungen könne der Wille sich frei in ganz verschiedener Weise entscheiden.

der Mensch nur „gewissermaßen ein Miturheber seiner Gesinnung" sei. Und ganz in deterministischem Sinne sieht er (nicht in der Vergeltung, sondern) in der Abschreckung vor sozialschädlichen Handlungen den Zweck der Strafe.

§ 26. Aristoteles' Ethik und Staatslehre.

Alle menschliche Tätigkeit bezweckt „ein Gutes" (d. h. einen Wert) zu verwirklichen. Vieles hat freilich nur als Mittel zur Erreichung eines anderen Gutes Wert. Was hat Selbstwert und zwar den höchsten? Aristoteles antwortet: die „Eudämonie", d. h. die Glückseligkeit. Sie wird dadurch erreicht, daß der Mensch in der spezifisch menschlichen Weise sich auswirkt und dadurch die ihm eigentümliche Natur herausarbeitet und betätigt. Wie für den Flötenspieler, den Bildhauer die höchste Befriedigung darin besteht, daß er das ihm eigentümliche Werk verrichtet, so für den Menschen als solchen „in der Tätigkeit der Seele nach der ihr eigentümlichen Tätigkeit". Da aber diese spezifisch menschliche Tüchtigkeit im Gebrauch der Vernunft besteht, so besteht die Glückseligkeit in einer „vernunftgemäßen Tätigkeit der Seele". Aristoteles erblickt dabei in der vernünftigen Persönlichkeit selbst, nicht etwa in unpersönlichen Kulturgütern wie Wissenschaft, Kunst usw. den höchsten Wert.

Dieser aristotelische Eudämonismus ist energetischer Art, d. h. die Glückseligkeit ist ihm nicht identisch mit passiver Lust, sondern mit einer wohlgelingenden Betätigung. Die Lust tritt nur hinzu als Begleit- oder Folgeerscheinung; sie ist nicht der wesentliche Kern der Glückseligkeit. Das höchste Gut ist für ihn also menschliche Vollkommenheit in Verbindung mit Glückseligkeit.

Sofern diese Auffassung im Wollen und Handeln das Primäre, Grundlegende, im Gefühl von Lust und Unlust nur das Sekundäre sieht, dürfte sie in der Tat dem seelischen Wesen des Menschen viel mehr gerecht werden als der Hedonismus (vgl. S. 48 Anm. [42]). Dabei bleibt sie von der Einseitigkeit der Kyniker frei, die der Lust und den äußeren Gütern jeden Wert absprachen. Denn auch äußere Güter, wie Gesundheit, ein gewisser Wohlstand, soziale Stellung, Freundschaft und Familienglück sind nach Aristoteles wertvoll, besonders weil sie die „vernunftgemäße Betätigung der Seele" fördern.

Nun ist diese Wesenserklärung des Sittlichen freilich noch formaler Art: vernunftgemäße Betätigung besagt an sich ledig-

lich Schaffung von Einheit, Regel, Ordnung, Organisation; die Frage, welche Betätigung denn die „vernunftgemäße" sei, kann dabei noch verschieden beantwortet werden. Aristoteles setzt wohl die seiner Individualität entsprechende Schätzung als eine allgemeingültige voraus, wenn er in dem theoretischen, kontemplativen Leben des Denkers und Forschers, wie er es selbst führte, das eigentlich „vernunftgemäße" und demnach „sittliche" Leben erblickt. „Die rein theoretische Forschung ist wertvoller als alles, was unmittelbar nützlich zu sein scheint" — dieser Satz des Aristoteles spricht dem Suchen der Wahrheit um der Wahrheit willen einen Eigenwert zu, der zuerst dem griechischen Geiste aufgegangen ist.

Aristoteles beweist seinen psychologischen Tiefblick darin, daß er über den sokratischen Intellektualismus hinausgeht und die Tugend nicht mehr einfach als Wirkung der sittlichen Einsicht auffaßt. Neben die vorwiegend intellektuellen Vollkommenheiten, die „dianoetischen" Tugenden, stellt er die „ethischen", d. h. dauernde Beschaffenheiten des Gefühls- und Willenslebens, die vor allem auf Gewöhnung beruhen. Die dianoetischen Tugenden sind Weisheit und praktische Klugheit, die ethischen Tugenden sind „auf Vorsatz beruhende Willensrichtungen", durch die das als gut („vernünftig") Erkannte verwirklicht wird. Das Gute aber läßt sich auffassen als die richtige Mitte zwischen Extremen. So liegt die Tapferkeit zwischen Feigheit und Tollkühnheit, die Freigebigkeit zwischen Geiz und Verschwendung, der edle Stolz zwischen Demut und Aufgeblasenheit usw. (wobei freilich wieder dem individuellen Wertgefühl — dem „Takt" — es überlassen bleibt, zu bestimmen, wo denn diese richtige Mitte im Einzelfalle liegt).

Einen echt hellenischen Charakter zeigt die aristotelische Ethik darin, daß keine Tendenz der Menschennatur schlechtweg für böse erklärt wird; es wird nur gefordert, daß keine den ihr gebührenden Raum überschreite. Maß, Vielseitigkeit und Harmonie kennzeichnen dieses ethische Ideal.

Der Mensch aber ist nach Aristoteles ein „gesellschaftliches Wesen", d. h. von Natur zum Zusammenleben bestimmt in Familien, Gemeinden, Staaten. Erst in ihnen kommt die menschliche Natur zu gesunder und voller Entfaltung. Das „Ganze" geht hier (wie im Organismus) den „Teilen" vorher; die Individuen existieren ja von ihrer Geburt an im Staate und ihre Entwicklung wird von ihm tiefgehend beeinflußt.

Die Staatslehre des Aristoteles verleugnet ihren hellenischen Ursprung nicht. Sie hat wesentlich die griechische Form des Staates, den Stadtstaat, zur Voraussetzung, ebenso das bei den Griechen geltende Ineinander von Staat und gesellschaftlichen Verbänden, von staatlichen Gesetzen und gesellschaftlichen Sitten oder Bräuchen. Spezifisch griechisch ist auch die Voraussetzung, daß eine Sklavenschaft vorhanden sein müsse, die den eigentlichen Staatsbürgern die schwersten und unangenehmsten wirtschaftlichen Arbeiten abnehme. Freilich war schon vor Aristoteles die Frage, ob die Sklaverei auf natürlichem Recht oder willkürlicher Menschensatzung beruhe, von Philosophen wie von Dichtern vielfach behandelt und die Berechtigung der Institution bestritten worden. Aristoteles zeigt sich hier rückständig und ganz von hellenischem Rassendünkel durchdrungen, wenn er dem Dichterwort beipflichtet: „Griechen diene stets der Fremde; wir sind Freie, Knechte sie," und wenn er erklärt: Barbarentum[62] und Sklaventum sind von Natur identisch. Freilich steht es mit der Ansicht, daß alle Menschen außer den Griechen „von Natur" zur Knechtschaft bestimmt seien, im Widerspruch, daß er doch als Lohn für das Wohlverhalten von Sklaven deren Freilassung empfiehlt. Nicht zu leugnen ist auch, daß er eine humane Behandlung der Sklaven anrät.

Sein Staatsideal trägt, ähnlich wie das Platos, aristokratische Züge. Vollberechtigte Bürger sollten nur die sein, die in ungestörter Muße sich edlen Betätigungen, vor allem der Anteilnahme am Staatsleben widmen können. Die wirtschaftliche Tätigkeit (Ackerbau, Gewerbe, Handel) soweit sie nicht auf die Sklaven abgewälzt wurde, sollte von einer politisch minderberechtigten oder rechtlosen Schicht verrichtet werden. Daß die Angehörigen dieser „banausischen"[63] (d. i. schmutzigen) Berufe Vollbürgerrecht besaßen, wie in dem demokratischen Athen, entsprach durchaus nicht seinem Ideal.

Der Zweck des Staates ist für Aristoteles nicht bloß die Sicherung des Bürgers nach außen und innen (durch Heerwesen und Rechtspflege), auch nicht nur deren wirtschaftliche Wohlfahrt,

---

[62] Unter „Barbaren" verstand man alle Nicht-Griechen.

[63] Wie sehr man unter den Griechen nicht bloß die handwerksmäßige, sondern alle berufsmäßige bezahlte Tätigkeit mißachtete, zeigt das Wort Plutarchs: kein wohlveranlagter Jüngling werde bei aller Bewunderung der Bildwerke eines Phidias oder der dichterischen und musikalischen Schöpfungen eines Archilochus oder Anacreon, einer von diesen zu sein wünschen.

sondern die sittliche Ausbildung möglichst vieler Staatsangehöriger. Von dieser Zweckbestimmung her kommt er zur Empfehlung einer förmlichen Staatsallgewalt, wobei der Anspruch des Individuums auf freien Spielraum zu eigenartiger Entwicklung und Betätigung keinerlei Anerkennung findet. An der lykurgischen Verfassung Spartas wird nicht etwa getadelt, daß sie in der Bevormundung der Einzelnen zu weit gehe, sondern das Gegenteil.

In der Beurteilung der Staatsformen (Monarchie, aristokratische und demokratische Republik[64] zeigt sich wieder Aristoteles' Schätzung der „rechten Mitte". Als beste Verfassung erscheint ihm die vom Mittelstand (der Vollbürger) ausgeübte Herrschaft. Dafür, daß die Monarchie damals eine geschichtliche Notwendigkeit geworden war, hat er keinen Blick.

§ 27. Aristoteles' Kunstlehre.

Die Kunstlehre[65] als besondere philosophische Disziplin hat Aristoteles geschaffen. Er erkennt klar, daß die Kunst nicht — so wenig wie die reine Wissenschaft — im Dienste der Notdurft des Lebens steht, daß sie ein Kind der „Muße" ist (deren Kulturwert er mit Recht hoch schätzt). Er unterscheidet von der theoretischen und der praktischen (den ethischen Normen unterstehenden) Betätigung des Menschen die „poietische", d. h. die künstlerisch schaffende. Ihre seelische Wurzel sieht er in der Lust an der Nachahmung. Aber die Abbilder, die der Künstler von der Welt, besonders der Menschenwelt liefert, sind nicht bloße Kopien des Wirklichen mit seinen individuellen Zufälligkeiten, sondern Darstellungen seines wahren Wesens, seines allgemeinen („typischen") Gehalts. Insofern ist die Kunst, insbesondere die Poesie[66] „philosophischer" als die Geschichte, weil sie nicht auf das Einzelne, Tatsächliche, sondern auf das Allgemeine geht. Besonders wichtig für das Kunstwerk ist seine innere Einheit (die vor allem für das Drama gefordert wird): kein Teil der Handlung darf entbehrlich sein. Endlich muß es sich seinem Umfang nach in den Grenzen des Überschaubaren halten.

---

[64] Als Ausartungen werden ihnen Tyrannis, Oligarchie, Herrschaft der Masse (jetzt oft „Ochlokratie" genannt) entgegengestellt.

[65] Der Name „Ästhetik" dafür stammt erst aus dem 18. Jahrhundert.

[66] Von den ästhetischen Schriften des Aristoteles ist nur die „über die Dichtkunst" (genauer: ihre von Tragödie und Epos handelnden Teile) erhalten. Über die Wirkung der Tragödie s. o. S. 83.

Auch die Rhetorik findet (im Gegensatz zu Platos abschätzigem Urteil) bei Aristoteles eine ruhige Würdigung. Sie ist „die Kunst, in jedem einzelnen Fall das möglichst Glaubwürdige herauszufinden". Der vollkommene Redner kann zu Allem, aber er soll nur zum Wahren und Guten überreden. Die Art, wie der Redner aufzutreten und wie er die Affekte seiner Hörer zu erregen hat, die Gattungen der Rede, die Kunst der Disposition und des Vortrages werden eingehend behandelt.

§ 28. Würdigung der Philosophie des Aristoteles; ihre Wirkungen.

In Aristoteles ist eine Art der Weltauffassung zur Darstellung gekommen, die in charakteristischem Gegensatz steht zu der Art, wie sie Demokrit vertritt. Bei dem letzteren herrscht das Bestreben, die Beschaffenheit der anorganischen Natur als im ganzen Universum geltend nachzuweisen und darum das Lebende und das Geistige ebenfalls als bewegtes Körperliches zu begreifen. Im vollen Gegensatz zu diesem „mechanistischen" System steht das „teleologische" des Aristoteles. Sein Grundbegriff, die „Entelechie" ist am Organischen und Psychischen gewonnen; die ganze Wirklichkeit soll als etwas Organisches begriffen werden; die anorganische Natur soll vom Organischen nicht wesenhaft verschieden sein, sondern hier soll das Leben latent (potentiell) existieren wie im Samenkorn während des Winters. Aristoteles' Weltanschauung ist so als eine organische, teleologische, von typischer Bedeutung bis auf den heutigen Tag. Darum dürfen wir aber doch nicht den Blick verschließen für die Schwächen seines Systems.

Wenn auch Aristoteles durch den Umfang seines Wissens und den systematischen Charakter seines Philosophierens alle Vorgänger überragt, so stellt er doch im Vergleich mit ihnen in vielen Punkten einen Rückschritt dar (wie das unsere kritischen Bemerkungen bereits im einzelnen gezeigt haben). Insbesondere war seine Autorität der Entwicklung der Naturwissenschaft auf lange hinaus hinderlich. Erst zur Zeit der Renaissance griff man — im Kampf gegen die aristotelisch-scholastische Philosophie — auf die für wirkliche Naturerklärung viel fruchtbareren Lehren der Atomisten zurück. Für manche Rückschritte des Aristoteles lag die Schuld an seinem Bestreben, sich von allem Extremen fern und sich im Einklang mit

dem „gesunden Menschenverstand" zu halten. Eben dies aber hat sicher seiner Philosophie — neben ihrem Reichtum und ihrem lehrhaften und systematischen Charakter — die gewaltige welthistorische Wirkung gegeben, worin ihr keine andere gleichgekommen ist. Denn diese beschränkt sich durchaus nicht auf seine Schule, die sog. „peripatetische"[67]. Seine logischen Schriften werden bereits von der älteren christlichen Philosophie zum Teil übernommen. Aus syrischen Übersetzungen lernen die Araber (seit dem 8. Jahrhundert) ihn kennen und schätzen. „In Bagdad und Kairo, in Kordova und Samarkand lenkt Aristoteles die Geister; der Kreuzfahrer und der Moslem vergessen ihres Streites, wenn sie sich in Lobpreisungen des griechischen Weisen überbieten" (Gomperz). Durch die Vermittlung jüdischer Philosophen Spaniens, die die Schriften der arabischen Aristoteliker ins Lateinische übersetzten, und durch Bekanntwerden des Urtextes von Konstantinopel her, beginnen im 13. Jahrhundert auch die übrigen Schriften des Aristoteles (außer den z. T. längst bekannten logischen) mächtig im christlichen Abendland zu wirken. Infolge der Verbindung aristotelischer Philosophie mit der älteren christlichen und mit der kirchlichen Glaubenslehre erreicht die Scholastik ihren Höhepunkt in Thomas von Aquin. Durch seine Vermittlung wirkt Aristoteles in der katholischen Philosophie bis auf den heutigen Tag. Aber auch auf den protestantischen Hochschulen war im Grunde die aristotelische Philosophie (in einer etwas modernisierten Gestalt, die ihr Melanchthon gegeben hatte) die eigentliche Schulphilosophie, bis sie im 18. Jahrhundert durch diejenige Wolffs und Kants verdrängt wurde. Dieser gewaltige Einfluß des Aristoteles ist nicht **nur** segensreich gewesen, er ist vielmehr im Laufe der Zeiten auch vielfach zu einer Hemmung für die Weiterentwicklung der Philosophie und der Naturwissenschaft geworden.

---

[67] Sie zeigt wenig von origineller Fortbildung der Lehre. Aristoteles' Nachfolger Theophrást verfaßte die vielgelesenen „Ethischen Charaktere", dessen Nachfolger Stráto, der „Physiker", vertrat entschiedenen Materialismus und Pantheismus. Später beschränkten sich die Peripatetiker meist auf die Auslegung und Verteidigung der Werke des Meisters.

V. Kapitel.

Vierte, hellenistisch-römische Periode der Philosophie.

§ 29. Allgemeiner Charakter der Periode.

Im hellenistischen Zeitalter erfolgt eine gewaltige Ausbreitung der griechischen Kultur, zunächst nach Osten infolge der Eroberung des Perserreichs durch Alexander d. Gr. Seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. macht sich aber auch im Römerreich der griechische Einfluß immer mehr geltend. Für die Philosophie ist bedeutsam, daß sich jetzt eine Reihe von Fachwissenschaften von ihr loslösen. Der Hauptsitz dieser Fachgelehrsamkeit wurde Alexandria, wo durch die Herrscher aus dem Geschlecht der Ptolemäer außer der weltberühmten Bibliothek auch reich ausgestattete Forschungsinstitute für Astronomie, Botanik, Zoologie, die mathematischen Wissenschaften, Philologie, Literaturgeschichte usw. begründet wurden. Ähnliche Mittelpunkte wissenschaftlicher Forschung entstanden in Pergamum, Rhodus, Syrakus, später auch in Rom und in anderen Städten.

Eine für die Philosophie wichtige Wandlung vollzog sich damals: die griechischen Stadtstaaten, in denen jeder Bürger an den Staatsgeschäften teilnehmen konnten, büßten ihre Selbständigkeit ein; sie wurden zunächst den Großstaaten, die aus Alexanders Herrschaft hervorgingen, und später dem Römerreich einverleibt. Infolgedessen beschränkte sich die Teilnahme am politischen Leben mehr und mehr auf die engeren Kreise der Regierenden, die übrigen lernten allmählich sich nur mehr als Privatmenschen fühlen. Die philosophische Reflexion über die Ziele und Normen des Wollens und Handelns faßt nun den Menschen mehr als isoliertes Individuum, weniger als Glied des staatlichen Gemeinwesens; die politische und soziale Ethik wird verdrängt durch die Individualethik. Dabei überwindet man gleichzeitig die Schranken des Rassenhochmuts, man fühlt sich als Weltbürger; ein abstraktes kosmopolitisches (d. i. weltbürgerliches) Menschenideal tritt an Stelle des national gefärbten.

Mit der weit um sich greifenden Abwendung von dem religiösen Volksglauben hing es zusammen, daß überhaupt die Ethik

unter den philosophischen Disziplinen das allgemeinste Interesse fand. Denn da viele nicht mehr von der Religion sich sagen ließen, wie sie ihr Leben zu gestalten hätten, suchten sie bei den Philosophen Aufschluß darüber, die für manche Kreise damals eine Art „Seelsorger" wurden. So trägt die Philosophie des Zeitalters eine vorwiegend praktische Tendenz. Dabei dringt sie als ein Ersatz für die Religion in viel weitere Kreise als jemals früher oder später. Das höchste Gut sucht man entweder mit den Stoikern in Selbstgenügsamkeit und strenger Pflichterfüllung, oder mit den Epikureern in edlem Lebensgenuß. Gegenüber metaphysischen Problemen herrscht vielfach vorsichtige Zurückhaltung des Urteils; so repräsentieren die Skeptiker in jenem Zeitalter ungefähr den Standpunkt, den man heute „Agnostizismus" (d. i. Standpunkt des Nichtwissens über das Jenseits) nennt. Aber in den ersten Jahrhunderten nach Christus regt sich der religiöse und metaphysische Trieb wieder stärker: die jüdisch-griechische Philosophie Philons von Alexandria, und vor allem die Schule der Neuplatoniker zeigt dies veränderte Gepräge der ganzen Zeitrichtung.

§ 30. Die Stoiker.

(Übersicht über die Entwicklung der Stoa.)

Die stoische Schule wurde begründet von Zēnon aus Cittium auf Cypern (342—270). Anfangs Kaufmann, soll er bei einem Schiffbruch sein Vermögen eingebüßt, aber dann in der Philosophie Trost gefunden haben. In Athen schloß er sich hauptsächlich dem Kyniker Krátes an, mit dem er in der Geringschätzung äußeren Gutes einig ist. Seine eigene Schule gründete er in der von Polygnots Gemälden gezierten „Stoa poikile" (d. i. bunten Halle). Als er durch Alter gebrechlich wurde, soll er freiwillig aus dem Leben geschieden sein.

Sein zweiter Nachfolger in der Leitung der Schule Chrysipp aus Soli (in Sizilien) hat in überaus zahlreichen Schriften das stoische System allseitig dargestellt.

Eine neue Periode in der Geschichte der Schule (die sog. „mittlere" Stoa) wird eingeleitet durch Panätius von Rhodus (c. 180—110), der als Freund des jüngeren Scipio für die Ausbreitung der stoischen Gedanken in der römischen Welt sehr bedeutsam war. Cicero ist in den zwei ersten Büchern seiner Schrift de officiis (über die Pflichten) wesentlich von ihm abhängig. Die

„mittlere" Stoa trägt einen eklektischen Charakter dadurch, daß sie sich wieder mehr an Plato und Aristoteles anschloß.

Für die „neuere" Stoa dagegen (während der römischen Kaiserzeit) ist es charakteristisch, daß die Beschränkung auf das Ethische und zugleich ein religiöser Zug immer stärker hervortreten. Ein bedeutsames Zeichen für die damalige Verbreitung der stoischen Philosophie in allen Gesellschaftsschichten ist, daß diese neuere Stoa von einem reichen römischen Ritter, L. Annaeus Séneca (3—65 n. Chr., dem Erzieher Neros), einem phrygischen Sklaven Epictét (c. 50—120 in Rom und später in Epirus) und einem römischen Kaiser Marc Aurél (121—180) vertreten ist. Die wertvollsten (uns erhaltenen) Werke dieser Philosophen sind Senecas Briefe und ethisch-religiöse Abhandlungen; die von Epictets Schüler Arrian aufgezeichneten „Diatriben" (d. i. Unterhaltungen) des Meisters und dessen „Encheiridion" (Handbüchlein); endlich Marc Aurels „Selbstbetrachtungen". Das Leben dieser Männer hat auch ihrer Lehre entsprochen.

Wir stellen die Grundzüge dieser Lehre dar, ohne auf die Abweichungen der drei Perioden der Schule näher einzugehen. Wir legen dabei die stoische Einteilung der Philosophie in „Logik", „Physik" und „Ethik" zugrunde. Diese Einteilung hat auch noch den Beifall Kants gefunden. Er rechtfertigt sie durch die Erwägung, daß alle Philosophie es entweder mit dem erkennenden Subjekt zu tun habe (Logik) oder mit dem Objekt, und zwar sofern dieses wirklich da ist (Physik), oder da sein soll (Ethik).

§ 31. Die stoische Logik und Erkenntnistheorie.

Die Logik der Stoiker umfaßte Rhetorik und Dialektik. Unter der Rhetorik begriffen sie auch Grammatik, Poetik, Musiktheorie mit ein. Bemerkenswert ist, daß die noch heute üblichen Bezeichnungen der Grammatik meist von ihnen herrühren. Ihre „Dialektik" enthält die Erkenntnistheorie wie die formale Logik.

Ihre Erkenntnistheorie ist sensualistisch. Die Seele ist ursprünglich gleichsam eine „unbeschriebene Wachstafel", in die Vorstellungen (phantasíai) durch die Einwirkung der Dinge eingedrückt werden. Diese Eindrücke beziehen sich zunächst nur auf einzelne Dinge oder Zustände. Durch instinktives Verknüpfen und Vergleichen entstehen schon im Kindesalter „von selbst" die allen gemeinsamen Begriffe (die auch das ausmachen, was man „Er-

fahrung" nennt; sie ist die Summe gleichartiger Einzelvorstellungen). Von den gewissermaßen naturwüchsigen Begriffen (Prolepseis, Antizipationen) sind zu unterscheiden die auf absichtsvollem wissenschaftlichem und philosophischem Nachdenken beruhenden, deren Inhalt aber auch aus den Sinneseindrücken stammt. Beide Arten von Begriffen sind rein subjektive Gebilde, denen nicht (wie der Wahrnehmung) etwas Wirkliches entspricht. Diese Denkweise ist natürlich mit Platos Ideenlehre unvereinbar. Ihre Tafel der „Kategorien" ist diese:

1. die Substanz;
2. die Eigenschaft (worunter sie „Qualität und Quantität" bei Aristoteles begreifen);
3. die Beschaffenheit (die alle dem Gegenstand zufällig anhaftenden Bestimmungen, also die aristotelischen Kategorien 5 bis 10, umfaßt);
4. das Verhältnis (die „Relation" des Aristoteles).

Der von Aristoteles allein behandelten „kategorischen" Schlußart fügen sie die „hypothetische" und „disjunktive" hinzu.

Besonders bemühten sich die Stoiker um Feststellung eines Wahrheitskriteriums. Aristoteles hatte erklärt, daß ein Satz dann wahr sei, wenn er die Begriffe so verknüpfe, wie die darin gemeinten Gegenstände in der Wirklichkeit verbunden seien. Dabei blieb freilich die Frage offen, wie man sich denn von dieser Übereinstimmung überzeugen könne. Die Stoiker wiesen dafür auf die „Deutlichkeit" oder „Evidenz" hin, mit der sich Vorstellungen dem Objekte aufdrängen. Sie faßten dabei das Urteil nicht als einen rein theoretischen Vorgang, sondern sahen das Wesentliche des Urteils in einem Akt der Zustimmung oder des Billigens, den sie als freie Willensentscheidung bezeichneten. Auch die naturwüchsigen Begriffe, die sich bei allen Menschen gleichmäßig entwickeln, galten ihnen als unanfechtbar. Sie beriefen sich darum gern auf die Übereinstimmung aller Menschen (consensus gentium).

Erst bei Späteren, besonders bei Cicero, tritt die Auffassung hervor, diese allgemein verbreiteten Begriffe (communes notiones) seien „angeboren". Dies lehrt Cicero von den Grundbegriffen des Rechts und der Sittlichkeit, wie von dem Begriff Gottes und der Unsterblichkeit. Solche angeborenen und eben darum allgemein verbreiteten Begriffe aber galten als untrüglich wahr. Damit ging die sensualistisch-empiristische Erkenntnislehre

der Stoiker in ihren Gegensatz, in eine rationalistische[68] über. Auch in der rationalistischen Richtung der neueren Philosophie hat diese Lehre von den angeborenen Begriffen eine große Rolle gespielt.

§ 32. Die stoische Kosmologie.

In der Physik (d. h. in der Lehre vom Wirklichen) vertreten die Stoiker den Materialismus. Alles Wirkliche ist nach ihnen körperlich, auch Gott und die Seelen, ja sogar die geistigen Eigenschaften wie die Tugenden. Der Gerechte trägt also sozusagen „Gerechtigkeitsstoff" in sich. Körperlos ist nur der leere Raum und die Zeit.

Trotz ihres Materialismus ist aber ihre Weltauffassung nicht mechanisch wie bei den Atomisten, sondern seltsamerweise teleologisch. Das alles durchdringende göttliche Weltprinzip wird einerseits körperlich gefaßt als warmer Hauch oder Feuer (wie bei Heraklit), anderseits als herrschende, alles zweckvoll gestaltende Weltvernunft (Lógos). Diese Gestaltung aber vollzieht sich nach ihnen zugleich mit unerbittlicher Notwendigkeit wie mit höchster Weisheit. Die Weltvernunft (Gott) ist für den Menschen sowohl „Schicksal" wie „Vorsehung". In dem Begriff des Logos ist noch ungeschieden beisammen der Gedanke des Naturgesetzes, das tatsächlich allenthalben gilt, und der des Pflichtgesetzes, das für freie Wesen gelten sollte.

Der pantheistische Gottesbegriff der Stoiker war (ähnlich wie der der Kyniker; vgl. S. 45) sehr verschieden von den volkstümlichen Göttervorstellungen, aber gerade der Gedanke, daß die ganze Wirklichkeit von göttlichen Kräften durchwaltet sei, ermöglichte es den Stoikern, dem Volksglauben entgegenzukommen; sie identifizierten jene göttlichen Kräfte mit den Göttern des Volksglaubens. So entwickelte sich besonders in der Kaiserzeit (wo die „Physik" von den Stoikern immer einseitiger in religiösem Interesse gepflegt wurde) eine „Vermittlungstheologie", die nicht nur die Götter und Heroen der Volksreligion, sondern auch die Opfer, den Glauben an Vorzeichen und Weissagungen philosophisch umdeutete und rechtfertigte und die ebenso die alten Göttermythen durch allegorische Auslegung dem verfeinerten sittlichen Geschmack anzupassen suchte.

[68] D. h. die Erkenntnis wurde nicht mehr der sinnlichen Wahrnehmung, sondern der Vernunft (ratio) zugeschrieben.

Aus dem göttlichen Pneuma, dem Weltfeuer, gehen (wie bei Heraklit) die anderen Elemente durch Umwandlung hervor; und zwar unterscheiden die Stoiker nach dem Vorgang des Empedokles und Aristoteles 4 Elemente: Feuer, Luft, Wasser, Erde. Je weiter sie vom Urfeuer abstehen, um so mehr gelten sie als passiv, je näher sie dem Feuer verwandt sind, um so mehr als aktiv.

Im Anschluß an Empedokles lehrten sie auch, daß die Welt in großen Perioden in Feuer aufgehe und dann wieder neu entstehe und genau in derselben Weise sich wieder entwickele wie vorher[66]. Und dieser Weltprozeß wird sich unzähligemal wiederholen.

Wie alles, so ist auch die menschliche Seele materiell; sie ist ein Absenker und Abbild der göttlichen Weltseele (des Pneuma). Ihr leitender Teil (Hegemonicón, d. h. Vernunft) hat seinen Sitz im Herzen, ihm sind untertan die übrigen 7 Teile, nämlich die sog. 5 Sinne (Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, „Gefühl" d. i. Tastsinn), das Sprachvermögen und die Zeugungskraft. Über die Frage des Fortlebens der Seele nach dem Tode waren die Ansichten geteilt, Chrysipp wollte ein solches nur den Seelen der Weisen zugestehen, andere allen Seelen, Epiktet verhält sich zweifelnd. Jedenfalls dachte man, daß bei dem allgemeinen Weltbrand die Seelen wieder von dem einen göttlichen Urfeuer verschlungen würden.

Die Lehre von der ewigen Wiederkunft legte die fatalistische Konsequenz nahe, daß ein über uns schwebendes „Schicksal" all unsere Handlungen bis in alle Einzelheiten bestimmt hat. In der Tat wurde den Stoikern von ihren Gegnern vorgehalten, ihr strenger Determinismus lasse dem Menschen nur übrig, untätig das Kommende (sogar seine eigenen Handlungen) zu erwarten.

Demgegenüber suchten die Stoiker zu zeigen, daß auch der Determinismus den Menschen als frei und verantwortlich betrachten könne. So legte schon Chrysipp dar, daß zwar jeder Willensakt aus dem Menschen und den in Betracht kommenden (äußeren und inneren) Bedingungen notwendig folge, daß aber die Zustimmung des Hegemonicón (d. i. der Vernunft) die Hauptsache sei. Die menschliche Vernunft stamme zwar aus der Weltvernunft, trage aber in jedem Individuum einen besonderen Cha-

[66] „Dann wird es wieder einen Sokrates und einen Plato geben, und jeder einzelne Mensch wird mit denselben Freunden und Mitbürgern neu entstehen, dasselbe erleiden, denselben Verhältnissen wieder begegnen und dieselben Tätigkeiten wieder ausüben" usw. — Nietzsches Lehre von der „ewigen Wiederkunft" fehlt es also nicht an antiken Vorbildern.

rakter. Auch beziehe sich das sittliche Urteil lediglich auf die *Beschaffenheit* dieses Charakters und der aus ihm sich ergebenden Handlungen und betreffe gar nicht die Fragen, ob diese Charaktere und ihre Handlungen auch hätten anders ausfallen können. Das sind in der Tat Argumente, deren heute noch der Determinismus sich bedienen darf.

§ 33. Die stoische Ethik.

Die ethischen Lehren der Stoiker bauen sich auf der Sokratischen Gleichsetzung des höchsten Gutes mit der Eudämonie (Glückseligkeit) auf. Nun gilt ihnen aber die Tugend als das einzige Mittel, dieses Ziel zu erreichen, ja, die Tugend erscheint ihnen so untrennbar mit Glückseligkeit verknüpft, daß sie geradezu beide identifizieren. Dabei sehen die Stoiker (wie Aristoteles; vgl. S. 84) in der Aktivität, im Wollen, das eigentliche Wesen des Menschen (nicht in der Passivität des Gefühls). Darum stellen sie die Tugend als die richtige Beschaffenheit des Wollens und Handelns geradezu in den Gegensatz zur Lust. Diese komme höchstens als ein „Zuwachs", als eine „Nachgeburt" zur Tugend hinzu. Die Tugend ist also ausreichend zur Glückseligkeit. In dieser Schätzung der „Autarkie" (Selbstgenügsamkeit), in dem Bestreben, den Menschen von allem Äußeren unabhängig zu machen und ganz auf sich zu stellen, liegt die Verwandtschaft der stoischen Ethik mit der kynischen.

Dieser letzteren entspricht auch der dem Zenon zugeschriebene Grundsatz „in Übereinstimmung *mit sich*" (also nach *einem* Grundsatz, sich selber treu, unbekümmert um den Naturlauf) zu leben. Freilich schon Zenons Nachfolger (Kleanthes) soll diesen obersten ethischen Imperativ etwas anders formuliert haben, nämlich: übereinstimmend *mit der Natur leben*. Da ihnen die Begriffe „Natur" und „Vernunft" und in beiden das Seiende und das Seinsollende zusammenflossen, so bedeutete ihnen dieser Imperativ so viel wie: die eigene Vernunft der Weltvernunft unterwerfen. Als höchste Aufgabe des Individuums gilt es somit, sich dem großen Ganzen einzuordnen.

Die Tugend beruht auf „Wissen" (d. h. der richtigen praktischen Einsicht in das Gute und Böse); sie ist darum lehrbar. Mit Plato werden 4 Kardinaltugenden unterschieden: 1. die Einsicht, die sich im richtigen Wählen zeigt, 2. die Tapferkeit oder Seelenstärke, 3. die Selbstbeherrschung, 4. die Gerechtigkeit. Die Forderung der zweiten und dritten faßt Epiktet zusammen in dem Spruch:

„Ertrage und entsage." Hierin wie auch sonst zeigt sich, daß die stoische Ethik (besonders die spätere, religiös gefärbte) der asketischen Moral des Christentums vorarbeitete, obwohl ihr die „Glückseligkeit" als oberster Wert galt. Ein tiefer Gegensatz blieb übrigens in der Beurteilung der Selbsttötung bestehen. Während der Christ sein Leben als eine Gabe Gottes ansieht, über die er nicht selbständig verfügen darf, empfahlen die Stoiker, getreu ihrem Glückseligkeitsprinzip, man solle dann freiwillig aus dem Leben scheiden, wenn es kein Glück mehr für uns und keine Glücksförderung für andere mehr erhoffen lasse.

Als gefährlichste Feinde der Tugend galten die unvernünftigen Seelenregungen, die Affekte und Leidenschaften wie Lust, Begierden, Schmerz, Furcht. So ist die „Apathíe", d. h. die Freiheit von der Herrschaft der Leidenschaften, Voraussetzung der Tugend.

Man hat entweder alle Tugenden oder keine, man ist „Weiser" oder „Tor". Der Übergang zur Tugend ist ein plötzlicher, eine Art Wiedergeburt. Mit dem Namen des „Weisen" bezeichneten sie ihr sittliches Ideal, ja ihr Menschenideal überhaupt. Der Weise allein ist frei, reich, glücklich, ein wahrer König, den Göttern gleich, ja, ihnen überlegen, weil nur er (nicht die Götter) Seelenstärke im Dulden von Übeln beweisen kann. Die Tugend ist das einzige Gut, das Laster das einzige Übel. Über die Erreichbarkeit jenes einzigen, wahren Gutes haben die Stoiker skeptisch gedacht. Dadurch kam ein gewisser Pessimismus in ihre Lehre (ein solcher pflegt oft mit einem hochgespannten Idealismus Hand in Hand zu gehen). Leben, Gesundheit, Ehre, Besitz usw. sind Adiáphora (d. i. gleichgültige Dinge). Mehr und mehr wurden aber diese schroffen Lehren gemildert: so hat man als Stufe zwischen den „Weisen" und den „Toren" die „Fortschreitenden" erkannt, und ebenso zwischen dem einen Gut und Übel mehr oder weniger „wünschenswerte" Dinge.

Auch der streng individualistische Standpunkt, der sich in der hohen Schätzung der Selbstgenügsamkeit (Autarkíe) bekundet, wird nicht konsequent innegehalten: von dem Gedanken der alles durchwaltenden Vernunft her gelangen die Stoiker zu einer Schätzung der Gemeinschaft aller vernünftigen Wesen (Menschen wie Götter). Darum empfehlen sie Gerechtigkeit und Wohlwollen gegen alle Vernunftwesen, auch gegen die Feinde; sie schätzen die Freundschaft und die Ehe, ja die Anteilnahme am Staatsleben. Freilich denken sie dabei vorwiegend an den einen Vernunftstaat, der

eigentlich alle Menschen umspannen sollte. Er war allerdings in dem so viele Völker umfassenden Römerreich einigermaßen realisiert. Zeno schon hatte das Ideal eines Weltstaates entworfen, in dem keine Gerichtshöfe, Tauschmittel usw. mehr nötig seien. Wenn man bedenkt, wie am Anfang der uns bekannten Entwicklung allenthalben Vielheit, Gegensatz, Kampf der Stämme steht, so ist dieser Gedanke einer Einheit des Menschengeschlechts und seiner Solidarität als eine wichtige Errungenschaft zu beurteilen. Im Lichte dieser Idee erst ist es möglich, von einer einheitlichen Universalgeschichte zu reden, deren „Sinn" in der Erarbeitung menschlicher Kultur zu erblicken ist.

Auch der Gedanke eines von dem positiven Recht zu unterscheidenden „Naturrechts" ist — wenn man von gewissen Ansätzen bei den Sophisten (vgl. S. 36) absieht — vor allem von den Stoikern ausgebildet worden. Er ist für die mittelalterliche, wie für die neuere Philosophie sehr bedeutsam geworden. Sein wertvoller Kern liegt darin, daß er die Forderung enthält, das jeweilige positive Recht nicht als das absolut Gültige anzusehen, sondern es immer wieder an dem Ideal des Rechts zu prüfen (natürlich unter Rücksicht auf die stetige Entwicklung der menschlichen Verhältnisse). (Ein Irrtum war es freilich, wenn man meinte, ein für alle Zeiten und Völker gültiges Natur- (bzw. Ideal-) Recht nach seinem Inhalt ein für allemal formulieren zu können.) Auch in ihrer Individualethik haben die Stoiker ein Menschenideal aufgestellt, das für alle Folgezeit als wertvoll, wenn auch nicht als das für alle Individualitäten angemessene sich erwiesen hat.

§ 34. Die Epikureer.

Gleichsam das Widerspiel der Stoiker bilden die Epikureer. Wie jene in der Ethik an die Kyniker, so schlossen sich diese an Aristipp und die Cyrenaiker an. Der Begründer der Richtung war Epikúr (341—270), der Sohn eines athenischen Kolonisten auf Samos. In Athen hörte er Philosophen verschiedener Richtung. 306 begründete er in seinem Garten eine eigene philosophische Genossenschaft, der auch Frauen angehörten. Nicht nur philosophische Untersuchung und Diskussion, sondern auch heitere Geselligkeit pflegte man hier. Wegen seines musterhaft mäßigen Lebens und seines außerordentlichen Wohlwollens gegen jedermann war er allgemein geachtet und von seinen Schülern verehrt. Das schwere Leiden, das seinen Tod herbeiführte, ertrug er mit Geduld

und gutem Humor. Seine Schule beschränkte sich auf treue Bewahrung der Lehre des Meisters.

Seine verständige, heitere Lebensauffassung fand viele Anhänger. Als ihre bedeutsamsten schriftstellerischen Vertreter in der späteren Zeit sind zwei römische Dichter zu nennen: Titus Lukretius Carus (97—55) und Quintus Horatius Flaccus (65—8). (Der letztere ist auch stark von den Stoikern beeinflußt; er kann darum — insofern er aus widerstreitenden Systemen das ihm Zusagende auswählte — auch als „Eklektiker" bezeichnet werden.)

Die „Logik" wird von Epikur „Kanónik" genannt, weil sie uns den Maßstab (Kánon) an die Hand gibt für das, was wahr und falsch, was erstrebenswert oder zu vermeiden ist.

Die Sinneswahrnehmungen (die er mit Demokrit für stoffliche Bildchen hält, die von den Gegenständen her in unsere Sinne gelangen), sind nach ihm sämtlich wahr. Aus ihnen bilden sich Begriffe (Prolépseis) und Annahmen. Das Kriterium aber, ob sie wahr seien, bildet lediglich die Bestätigung durch die Wahrnehmung. Epikurs Erkenntnislehre ist also sensualistisch.

In der Naturphilosophie (Physik) schließt sich Epikur an Demokrit an. Alles Wirkliche ist danach materiell, alles Wirken erfolgt nur durch körperliche Berührung. Die Materie ist ebenso wie der leere Raum unendlich und besteht aus Atomen. Ihre Zahl ist „unendlich", ihre Gestalt ganz verschiedenartig. Sie sind alle in Bewegung von oben nach unten[70]. Doch willkürlich weichen manche Atome von der geraden Fallrichtung ab; damit ist der Anstoß zur Weltentstehung gegeben. Diese soll in ihrem Verlauf rein mechanisch, unter Ausschluß aller zwecktätigen und aller göttlichen Kräfte erklärt werden. Der heutige Zustand ist nur als Ergebnis einer langen Entwicklung zu verstehen.

Weltsysteme wie das unsrige gibt es nach Epikur unzählige. (Der Gedanke einer Unendlichkeit der Wirklichkeit ist also hier erfaßt.) In den Zwischenräumen zwischen den einzelnen „Welten" leben die Götter. (Daß Epikur deren Existenz nicht bestritt, war wohl ein Zugeständnis an den Volksglauben.) Ihre Leiber bestehen aus Lichtatomen feinster Art, sie sind unsterblich, und ihre Seligkeit ist durch keine Sorge um Menschen und Welten getrübt; sie kümmern sich überhaupt nicht darum. Den Vorsehungsglauben der Stoiker teilen die Epikureer nicht, anderseits bekämpfen sie

[70] Dabei fehlt die Erkenntnis, daß es im Universum kein Oben und kein Unten gebe, daß dies vielmehr nur subjektive Unterschiede sind.

energisch die unter dem Volke verbreitete Angst vor den Göttern. Wegen der Unvollkommenheit der Welt bestreitet er, daß sie von Göttern geschaffen. Vor allem Lucrez sieht seine Hauptaufgabe in dieser Befreiung der Menschen von drückendem Wahne und Aberglauben, mit dem sie sich selbst quälen. Der Weise im Sinne Epikurs fürchtet die Götter nicht, da sie ihm nichts anhaben können, aber er verehrt sie als ideale Vorbilder.

Auch der Tod darf den Weisen nicht beunruhigen, denn „solange wir sind, ist der Tod nicht, und wenn der Tod ist, sind wir nicht"; denn alsdann zerfällt nicht bloß der Leib, sondern auch die Seele (die wie alles, aus Atomen, und zwar den feinsten, besteht).

Die indeterministische Freiheit (im Sinne von Ursachlosigkeit), von der Epikur schon bei der Lehre von der Weltentstehung Gebrauch machte, schreibt er auch den Seelenatomen zu, auf denen Wollen und Handeln beruht. „Was bei uns steht, ist keinem Zwang unterworfen." (Dem individualistischen Zug seiner ganzen Weltauffassung widerstreitet es, die Menschen den allgemeinen Naturgesetzen als gänzlich unterworfen zu denken.)

Während die Stoiker in den Gefühlen und Affekten „Krankheiten der Seele" sahen, vertritt Epikur (ähnlich wie Aristoteles; vgl. S. 82) die wohl begründete Auffassung, daß das Gefühl der Lust das Kriterium dafür bilde, was unserer Natur gemäß, die Unlust, der Schmerz dafür, was ihr zuwider sei. Auch wird die Lust, besonders die ruhige Lust, der Seelenfriede (Ataraxīe), von Epikur als das einzige wahrhaft Gute geschätzt (was freilich eine sehr einseitige Schätzung ist); dabei stellt er die geistige Lust höher als die sinnliche, und die möglichst dauernde Lust, d. i. die Glückseligkeit, höher als die Lust des Moments; endlich stellt für ihn auch die Schmerzlosigkeit einen hohen Wert dar; denn der Schmerz gilt ihm als das absolute Übel.

Die Tugend wird von ihm lediglich als Mittel zur Glückseligkeit gewürdigt. Sie ist die „rechte Meßkunst", die uns lehrt, durch Verzicht auf nahe, aber kleinere Lust eine größere in der Zukunft zu gewinnen und durch kleines gegenwärtiges Ungemach drohendem schwererem zu entgehen. Diese vernünftige Abwägung stellt Epikur so hoch, daß er geäußert haben soll, es sei besser, vernünftig und unglücklich als unvernünftig und glücklich zu sein. Mit dieser absoluten Schätzung der Vernunft wäre freilich das grundlegende Werturteil, daß die Lust das höchste Gut sei, tatsächlich nicht zu vereinigen. Man versteht aber, wie von hier aus Epikur dazu kam,

ähnlich wie die Stoiker, die Selbstbeherrschung und die Seelenruhe in besonderem Maße zu schätzen. Auch sonst ähnelt der „Weise" nach dem Ideale Epikurs sehr dem stoischen: Er fürchtet nicht Schmerz noch Tod; er weiß, daß Genügsamkeit glücklicher macht als Unmäßigkeit, nicht minder, daß möglichste Unabhängigkeit von äußeren Gütern und Einflüssen unser Glück am meisten sichert. So widerrät Epikur die Ehe, wegen der vielen Störungen des Behagens, die aus der Sorge um Weib und Kind entspringen; nicht minder rät er, von den Staatsgeschäften[71] fernzubleiben und einer fast klösterlichen Zurückgezogenheit sich zu befleißigen („Lebe im Verborgenen"). Als eines der höchsten Güter gilt ihm dagegen die Freundschaft: sie benimmt uns das Gefühl der Vereinsamung, und ist die festeste Stütze unserer Glückseligkeit. Eine überzarte, neurasthenische aber edle Natur spricht aus diesen Werturteilen; zugleich ein Individualismus, der die Forderungen der Gemeinschaft nicht zu ihrem Rechte kommen läßt. Klar tritt dies hervor, wenn man etwa Platos Ethik zum Vergleich heranzieht, die durchaus Sozialethik ist und die ganze Sittlichkeit im Staatsleben gipfeln läßt.

§ 35. Die Skeptiker.

Waren schon bei den Sophisten Zweifel an der Erkenntnisfähigkeit des Menschen aufgetreten, so wurden diese in unserer Periode konsequenter und systematischer entwickelt. Als Begründer einer förmlichen „skeptischen" Richtung gilt Pyrrhon von Elis († c. 270 vor Chr.). Er soll gelehrt haben, „daß nichts weder schön noch häßlich, weder gerecht noch ungerecht sei; und ähnlich in allem, daß nichts in Wahrheit sei, und daß die Menschen in ihrem Handeln nur der Annahme und Gewohnheit folgen, denn jedes Ding sei ebensowenig dieses wie das". Soweit hierin die Möglichkeit einer

[71] Den Staat faßt er lediglich als Schutzanstalt gegen das Unrecht, den Zweck der staatlichen Strafe sieht er in der Abschreckung. — Der tiefe Gegensatz, der zwischen den Stoikern und Epikureern trotz jener Übereinstimmung besteht, ist von Nietzsche einmal folgendermaßen geschildert worden: „Der Epikureer sucht sich die Lage, die Personen und selbst die Ereignisse aus, welche zu seiner äußerst reizbaren intellektuellen Beschaffenheit passen, er verzichtet auf das Übrige — das heißt das Allermeiste — weil es eine zu starke und schwere Kost für ihn sein würde. Der Stoiker dagegen übt sich, Steine und Gewürm, Glassplitter und Skorpione zu verschlucken und ohne Ekel zu sein; sein Magen soll endlich gleichgültig gegen alles werden, was der Zufall des Daseins in ihn schüttet."

Erkenntnis überhaupt bestritten wird, heben diese Sätze sich selbst auf; denn: ist nichts wahr, dann auch nicht der Satz, daß es keine Wahrheitserkenntnis gebe. Sofern aber diese Bemerkungen auf Wertbegriffe (schön, gerecht usw.) sich beziehen, liegt hierin der Kern der Erkenntnis, daß Wert nicht den Dingen an sich zukommt, sondern nur in Beziehung auf fühlende und wollende (und darum wertschätzende) Wesen.

Pyrrhons Schüler Timon von Philius († 241 v. Chr.) unterscheidet zwischen unseren Vorstellungen von den Dingen und diesen selbst. „Daß der Honig süß zu sein scheine, gebe ich zu; daß er süß sei, nehme ich nicht an." Weder durch Wahrnehmungen noch durch Denken, noch durch das Zusammenwirken beider[72] könne man die Dinge erkennen. Das Richtige sei darum Zurückhaltung des Urteils (Epoché). Daraus aber, daß man sich für keine Ansicht als die richtige einsetzt, folgt Ruhe des Gemüts. — So münden hier die theoretischen Erwägungen in ein praktisches Ziel: Erreichung der Glückseligkeit.

Erwähnenswert als Skeptiker sind auch die Hauptvertreter der sog. „mittleren Akademie", Arkesiláos († 241 v. Chr.) und Karnéades († 129 v. Chr.). Der letztere wies besonders hin auf eine Schwierigkeit der durch Schlüsse vermittelten Erkenntnis. Der Schlußsatz gilt, sofern seine Vordersätze („Prämissen") gelten. Diese setzen ihrerseits wieder die Geltung anderer Vordersätze voraus. So kommt man zu einem Rückgang ins Unendliche (Regressus in infinitum) — es sei denn, daß man (wie Aristoteles) unmittelbar gewisse Sätze anerkennt, was Karnéades ablehnte[73].

Wichtiger war, daß er die Lehre von der Wahrscheinlichkeit begründete. Er unterschied drei Grade derselben: 1. Vorstellungen, die für sich betrachtet, wahrscheinlich sind; 2. solche, die außerdem bestimmten anderen nicht widerstreiten, 3. allseitig bestätigte Vorstellungen.

Größere Bedeutung erhielt die skeptische Richtung in der sog. „jüngeren Skepsis" des Aenesidém (im 1. Jahrh. n. Chr.) und des Sextus Empíricus (um 200). Der erstere brachte seine

---

[72] Die hiergegen gerichtete Skepsis ist unbegründet.

[73] Solche letzte Gewißheiten sind einerseits die immer wieder sich bewährenden Wahrnehmungsergebnisse, andererseits die obersten Denkgesetze und die mathematischen Axiome. Selbst wenn man solche Gewißheiten nur „provisorisch" als gültig ansieht, so muß man doch an ihnen festhalten, solange nicht ausreichende Gründe vorliegen, sie aufzugeben oder abzuändern.

skeptischen Erwägungen (die Zurückhaltung des Urteilens empfehlen sollen) unter zehn Hauptgedanken (Tropoi). Er betonte dabei die „Relativität" alles Erkennens (Tropus 8). Es sei abhängig: (Tropus 1) von der Verschiedenheit der lebenden Wesen überhaupt, 2. der Menschen insbesondere, 3. der Einrichtung ihrer Sinnesorgane, 4. ihrer subjektiven Zustände, 5. ihrer Stellung und Entfernung vom wahrgenommenen Gegenstand, 6. der Beschaffenheit der dazwischenliegenden Medien, 7. des Quantums und der Zusammensetzung der auf die Sinne wirkenden Objekte, 9. der Häufigkeit oder Seltenheit der Eindrücke, 10. der Erziehung, Gewohnheit, Sitte, religiösen und philosophischen Anschauungen.

Von Sextus Empiricus sind uns wichtige Schriften erhalten, so seine „Pyrrhoneischen Skizzen" und seine „Bücher gegen die Mathematiker" (d. h. die Vertreter der Fachwissenschaften), die auch die Hauptgedanken der älteren Skepsis enthalten.

Als bedeutsame Einzelheit sei erwähnt, daß Sextus den in jedem Syllogismus vorliegenden Zirkel richtig aufweist: der Obersatz gilt nur dann wirklich, wenn auch der Schlußsatz gilt[74].

Auch die Beweisbarkeit der Existenz Gottes und der Seele hat Sextus bestritten. Im allgemeinen aber beschränkte er sich nicht auf bloße Negation. Er selbst war Arzt und gehörte der Richtung der sog. „empirischen Ärzte" an. Diese wollten nicht, wie ihre „dogmatischen" Fachgenossen, durch spekulierendes Nachdenken über die Krankheitsursachen, sondern durch Erfahrung, d. h. genaue und häufige Beobachtung, die Medizin fördern. Und so leugnete auch Sextus nicht (so wenig wie Aenesidem) die Möglichkeit einer empirischen Forschung und relativen Erfahrungswahrheit. Im Grunde verfolgt er nur die sehr berechtigte Tendenz, die Sicherheit und Tragweite des menschlichen Erkennens einer strengen Kritik zu unterziehen.

§ 36. Eklektiker.

Die Neigung zu besonnener kritischer Prüfung, die bei den Skeptikern beherrschend hervortritt, begünstigt auch den sog.

[74] Daß alle Menschen sterblich sind, ist nur dann wahr, wenn auch Caius sterblich ist, aber das letztere soll ja gerade „erschlossen" werden. — Diese Schwierigkeit löst sich so: Der Syllogismus stellt nur den logischen Zusammenhang des Schlußsatzes mit den Prämissen dar; die Gültigkeit der Prämissen setzt er dabei voraus; sie zu erweisen ist nicht Aufgabe des Schlußverfahrens selbst; vgl. dazu Anm. 73.

Eklektizismus, d. h. die Tendenz, aus den vergangenen Philosophien das Zusagende herauszunehmen und zu einer eigenen Welt- und Lebensanschauung zusammenzufassen. Freilich war damit leicht eine Verkennung der tieferen Gegensätze der einzelnen philosophischen Systeme und damit eine Verflachung des Philosophierens verbunden. Aber eine solche ließ sich ohnedies um so weniger vermeiden, je mehr in dem griechisch- römischen Kulturkreis die Philosophie ein uns entbehrlicher Bestandteil der allgemeinen Billdung wurde.

Als wichtigster Vertreter einer solchen eklektischen Art des Philosophierens ist der römische Staatsmann und Redner Marcus Tullius Cicero (106—43) zu nennen, der Mann, der (nach einem Worte Nietzsches) „das unermeßliche Verdienst hat, die klassische Sprache der römischen Weltkultur gefunden zu haben". Seine zahlreichen philosophischen Schriften sind im wesentlichen nur freie Bearbeitungen griechischer Originale. Sie sind aber für die Folgezeit wichtig geworden, weil jene Originale verloren gingen. Zudem hat Cicero das Verdienst, den Römern (die ja in der Philosophie lediglich Schüler der Griechen waren und blieben) eine philosophische Terminologie geschaffen zu haben. In der Erkenntnistheorie schloß sich Cicero hauptsächlich an die „Wahrscheinlichkeitslehre" der mittleren Akademie, in der Ethik und Theologie an die Stoa an.

Schon bei den späteren Stoikern ist uns — entsprechend der ganzen Zeitrichtung — die Hinneigung zum Religiösen und Theologischen als charakteristisch entgegengetreten. Sie zeigt sich auch bei den mehr eklektischen Philosophen jener Periode in einer Vermischung und Fortbildung Pythagoreischer und Platonischer Gedanken. Als Repräsentant dieser (platonisierenden) Neu-Pythagoreer sei Plutárch (c. 50—120) genannt, der nicht bloß die bekannten Biographien, sondern auch eine Reihe ethisch-religiöser Schriften (Moralia) hinterlassen hat. Die „Ideen" werden von ihm mit den Zahlen in Beziehung gesetzt und als Gedanken der Gottheit aufgefaßt. Die Gottheit wird als hoch erhaben über die Welt gedacht, jedoch wirkt sie durch ihre Vorsehung in die Welt herein. Der Volksglaube soll durch allegorische Auslegung gerechtfertigt werden; auch der Glaube an gute und böse Dämonen wird festgehalten, ebenso an übernatürliche Offenbarungen, Weissagungen, Seelenwanderung.

Weit bedeutsamer als die eklektische Vermischung älterer grie-

chischer Philosophen ist die Verschmelzung von griechischem und jüdisch-orientalischem Geistesleben, die sich damals bei den Juden der Diáspora, d. h. in den Ländern außerhalb Palästinas, besonders in Alexandria vollzog, und die für die ganze christliche Philosophie vorbildlich geworden ist. Der wichtigste literarische Vertreter dieser Richtung ist der griechisch gebildete jüdische Philosoph Philon aus Alexandria (c. 25 vor — 50 n. Chr.). Er sucht seine Verbindung des Alten Testaments mit der griechischen Philosophie gleichsam historisch zu rechtfertigen durch die Ansicht[75], die jüdische Offenbarung sei zu allen Völkern gedrungen, insbesondere hätten schon die alten griechischen Philosophen und Gesetzgeber die Schriften des Moses aus einer verschollenen griechischen Übersetzung gekannt. In seinen eigenen Schriften legt er meist Stellen des Pentateuch zugrunde, die er durch die abenteuerlichsten allegorischen Deutungen mit Lehren griechischer Philosophen in Einklang zu bringen sucht. So erklärt er die vier Ströme des Paradieses als die vier Kardinaltugenden; die Erschaffung der Eva als die Entstehung der Sinnlichkeit, die Geburt des Kain als die Verleitung des Geistes durch die Sinnlichkeit usw.

Im Mittelpunkt seines philosophischen Denkens und Schauens steht Gott. In dem Bestreben, den anthropomorphen Gottesbegriff des Alten Testaments aller Vermenschlichung zu entheben kommt er dazu, Gott überhaupt alle Eigenschaften abzusprechen. Wir wissen nur, daß Gott ist, aber nicht was er ist, d. h. wir kennen seine Existenz, aber nicht sein Wesen („essentia"). Er ist das bloße absolute Sein ohne Bestimmung, ohne Qualitäten; da er sich selbst genug ist, so hat er die Welt nicht etwa geschaffen, weil er ihrer bedurft hätte; und auch nach der Schöpfung beharrt er „ohne Leid und ohne Furcht, keines Übels teilhaft, nicht zu beeinflussen, ohne Kummer, ohne Ermüden, voll ungetrübter Seligkeit". Er ist sogar erhaben über die platonische Idee des Guten. Er wird zwar (im Sinne des Theismus) völlig von der Welt abgesondert, aber doch soll er (was dem Pantheismus entspricht) die ganze Welt umfassen und erfüllen.

Je mehr Gott über die Welt erhoben, je mehr seine Vollkommenheit gesteigert wird, um so weniger kann aus ihm die irdische Welt mit ihrer Unvollkommenheit abgeleitet werden. Um diese zu erklären, greift er (wie Plato) zur Materie. In eigentümlich schwankender Weise wird sie als ein „Nichtseiendes",

[75] Die freilich jeder geschichtlichen Begründung entbehrt.

oder wenigstens als ein völlig passives, jeder Einwirkung zugängliches Prinzip aufgefaßt und anderseits doch wieder für das Unvollkommene und Böse verantwortlich gemacht.

Da es mit der Würde und Heiligkeit Gottes für unvereinbar gilt, daß er unmittelbar auf die Materie wirke, so werden Mittelwesen eingeschoben, die teils nach dem Vorbild der Bibel als Engel, teils in Fortbildung Platos als Gedanken („Ideen") oder Kräfte Gottes aufgefaßt werden. Sie bilden zusammen den „Logos", d. i. den Inhalt des göttlichen Geistes, der schon vor der Schöpfung bestand und in ihr wirksam wurde. In diesem Begriff des „Logos", der Weltvernunft, berührt sich Philon mit den Stoikern, nur identifiziert er nicht den „Logos" mit der Gottheit, sondern faßt ihn als Gottes „erstgeborenen Sohn". (Seine Mutter ist die göttliche Weisheit, d. i. der heilige Geist.) — Man erkennt, wie hier Begriffe geschaffen werden, die nachher für die christliche Dogmatik grundlegend geworden sind.

Die bösen Seelen sind durch „Gottes Zorn", die guten durch seine „Gnade" geschaffen worden. Sie erfüllten den Luftraum bis zum Monde. Die Verkörperung ist auch für die guten Seelen Anlaß zur Sünde, jedoch besitzt der Mensch Willensfreiheit, vermöge deren er für sein Handeln verantwortlich ist und von der Verstrikkung in das Irdische und Leibliche sich wieder losmachen kann.

In der Ethik schließt sich Philon an die strengen Stoiker an und fordert nicht nur Beherrschung, sondern Ausrottung der Affekte[76]. Als ein noch höheres Gut als die Affektlosigkeit gilt ihm das ekstatische Einswerden mit Gott. „Der Gipfel der Seligkeit ist, unwandelbar in Gott zu verharren." Das stolze Selbstbewußtsein des Stoikers, alle sittliche Erhebung der eigenen Kraft zu verdanken, wird bei Philon verdrängt durch das demütige Bewußtsein, ganz von der göttlichen Gnade abhängig zu sein. Es tritt hier ein tiefgehender Unterschied hervor, der auch das christliche Bewußtsein vom heidnischen schied und der die Christen in der „Demut" eine besonders wertvolle Tugend erblicken ließ.

§ 37. Die Neuplatoniker.

Von dem religiösen Zuge der Zeit ist auch das letzte philosophische System großen Stils durchdrungen, das der griechische

[76] Auch diese Lehre glaubt er im Alten Testament zu finden: „Moses aber lehrt, daß man die ganze Leidenschaft ausschneiden müsse aus der Seele, indem er nicht Mäßigung der Affekte, sondern Affektlosigkeit empfiehlt."

Geist hervorgebracht hat: das neuplatonische. Sein Schöpfer ist **Plotin** (240—270), der, in Ägypten geboren, hauptsächlich in Rom gelehrt hat. Am meisten beeinflußt ist er von den Pythagoreern, von Plato und Aristoteles.

Schon Plato hatte die Idee des Guten über alle anderen Ideen hinausgehoben, Plotin faßt das Gute als das Eine, das Absolute, das Urwesen. Es ist zwar der Ursprung aller Dinge, aber es ist doch völlig anders als sie alle; „es hat weder Qualität noch Quantität, ist weder Geist noch Seele, weder bewegt noch in Ruhe, nicht im Raume und nicht in der Zeit, sondern es ist das Wesen an sich". Obwohl von diesem Ureinen alle Vermenschlichung und alle „Persönlichkeit" ferngehalten wird, so umfaßt Plotin es doch mit einer Inbrunst, wie nur ein Gläubiger seinen Gott. In dem Ureinen ist der Gedanke eines alle unsere Erkenntnis übersteigenden **Seienden** (eines „Überseins") und der des höchstens Wertes verschmolzen. Zwar gilt das Ureine ihm als oberster Quell aller Dinge, aber es soll dennoch weder wie der Logos der Stoiker an alle die Einzelwesen sich verteilen, noch wie der Gott der Christen durch einen frei gewollten Schöpfungsakt die Welt hervorbringen. So greift denn Plotin zu bildlichen Ausdrücken. Das Ureine ist in sich vollendet und bedarf keines anderen, jedoch in der Überfülle seines Wesens „strömt es gleichsam über, und seine Überfülle schafft das andere". Aber freilich, auch das Bild des Über- oder Ausströmens (der „Emanation")[77] erweist sich als unzulänglich denn es enthält das Merkmal des zeitlichen Nacheinanders, während Plotin doch die Beziehung der Welt zu dem Einen als eine zeitlose gefaßt wissen will.

Das Eine selbst ist über die Zweiheit von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein erhaben. Aber indem es sich auf sich selbst zurückwendet und so in der „Reflexion" seiner selbst bewußt wird, ist es Geist (Nus). Damit ist der Dualismus von Subjekt und Objekt gegeben, und zwar stellt sich in den Ideen der **Inhalt** des „Einen" bei seiner Selbsterfassung dar.

Wie der Nus zum Einen, so verhält sich wieder die Seele zum Nus; sie ist sein „Abbild" oder Spiegelbild. Sie durchwaltet als „Weltseele" das ganze Universum, als Einzelseele betätigt sie

---

[77] Andere Vergleiche, die Plotin verwendet, entlehnt er dem Licht: wie dieses von der Sonne ausgestrahlt wird, so alle Dinge von dem Einen, zu dem sie sich auch verhalten wie das Spiegelbild oder der Schatten zu seinem Gegenstand.

sich in allen Funktionen des Körpers. Die Seele ist der Quellpunkt jeglicher Formung, die Einheit aller Form und zugleich das Prinzip ihrer Mannigfaltigkeit.

Wie das „Eine" in Allem, so ist auch wieder die Weltseele in allen Einzelseelen ungeteilt gegenwärtig, „wie von einem Siegelring viele Wachsabdrücke denselben Typus wiedergeben"[78]. So sind alle Seelen miteinander verwandt, und sie tragen das Grundprinzip der Welt in sich.

Die niederste Stufe der Emanation bildet die Materie. Sie ist nach Plotin das absolut Nichtseiende, das schlechthin Unbestimmte, völliger Mangel an Gutem und darum das Böse. Anderseits wird ihr doch wieder ein gewisser positiver Charakter beigelegt, insofern sie das Substrat der Erscheinungswelt bildet, und insofern diese zugleich als eine Welt der Schönheit von Plotin hoch geschätzt wird[79]. (In der Schönheit leuchte das Übersinnliche durch das Sinnliche hindurch; das Schöne wird als die sinnliche Erscheinung der Ideen gefaßt.) Ähnlich widerspruchsvoll ist es, wenn einerseits das Hervorgehen der Welt aus der Seele als Naturnotwendigkeit, anderseits als Verschuldung erklärt wird.

So pessimistisch Plotin über den sittlichen Wert der Sinnenwelt denkt, die Freude an ihrem ästhetischen Wert läßt er sich dadurch nicht verkümmern, und eben darin fühlt er durchaus hellenisch. So räumt er auch der Kunst eine würdigere Stellung ein als Plato. Dieser hatte in den Dingen der Erfahrungswelt „Nachahmungen" der „Ideen" und im Kunstwerk eine Nachahmung der Dinge erblickt. Plotin dagegen lehrt, daß „die Künstler nicht

---

[78] Plotin vermag das Verhältnis des Einen zu den Vielen und zugleich der verschiedenen Stufen der „Emanation" des Einen nur durch Bilder zu verdeutlichen. Dies erklärt sich daraus, daß bei ihm (wie später z. B. bei Hegel) vermischt ist: das (logische, zeitlose) Verhältnis der abstraktesten Begriffe zu immer konkreteren und das metaphysische (zeitliche) zwischen dem Urprinzip und der aus ihm hervorgehenden Wirklichkeit.

[79] Man beachte auch die für viele Metaphysiker (bis in die Gegenwart) charakteristische unzulässige Vermischung von Sein und Wert. Das Ureine gilt ohne weiteres als das Wertvollste. Die „Stufen" der „Emanation" sind zugleich „Grade der Wirklichkeit" (— ein schon an sich anfechtbarer Begriff! —) und zugleich Grade des Wertes. Der Gegensatz des Seienden: Immaterielles und Materielles wird ohne weitere Begründung als Gegensatz des Wertvollen und des Wertwidrigen gefaßt. Das Problem, wie aus einem absolut wertvollen (vollkommenen) Urwesen auch alles Wertlose und Schlechte hervorgehen soll, wird freilich hier ebensowenig wie sonst gelöst (obwohl Plotin die bedeutsamste antike Theodicee geliefert hat).

einfach nachahmen, was sie sehen, sondern daß sie auf die Ideen zurückgehen, von denen die Natur stammt".

Mit Plato stimmt dagegen Plotin in der Lehre von der Menschenseele im wesentlichen überein. Ihr wertvollster „Teil", die Vernunft, ist präexistent; durch eine ursprüngliche Verschuldung sinkt sie in die Körperwelt herab. Die beiden „niederen Seelenteile" entspringen erst aus der Verbindung der Seele mit dem Leib. Nach dem Tode aber wird sie je nach dem Grade, in dem sie ihren Hang zum Sinnlichen überwunden hat, in einem neuen, himmlischen[80], menschlichen, tierischen oder pflanzlichen Leib abermals verkörpert. Sie hat in dieser neuen Existenz genau das Böse selbst zu leiden, das sie in der vorherigen Anderen zufügte.

Für die Psychologie bedeutsam ist, daß Plotin betont: die eigentümliche gegenseitige Durchdringung der mannigfaltigen Bewußtseinsinhalte, ihr Zusammenschluß zur Einheit sei aus dem Zusammenwirken einer Vielheit materieller Teile schlechterdings nicht zu begreifen. Der „synthetische" Charakter des Bewußtseins und seine wesenhafte Verschiedenheit von allem Materiellen ist damit klar erfaßt. Ebenso wird der Begriff des „Selbstbewußtseins" bestimmt herausgearbeitet: In Anknüpfung an Aristoteles wird von dem einfachen Haben (Erleben) von Vorstellungen das Bewußtsein dieses Erlebens unterschieden. Dieses hinzutretende, „begleitende" Bewußtsein wird beschrieben als ein „Sich-zurückbiegen" des Denkens, d. h. als „Reflexion".

Das Wesen des sittlichen Wollens und Handelns findet Plotin — auch hier wieder mit Plato und Philo einig — in dem Bestreben, von der Sinnlichkeit loszukommen. Als wertvollstes Mittel dazu gilt aber die Erkenntnis. Die Wahrnehmung läßt uns schon Spuren des „wahrhaft Seienden" (der Ideen) erfassen. Zu den Ideen selbst gelangen wir durch das verstandesmäßige Erkennen (die „Dialektik"). Die höchste Erkenntnisstufe aber ist das völlige Einswerden mit dem Ureinen im ekstatischen Zustand, der zugleich die höchste Glückseligkeit darstellt. Darin kehrt die Seele wieder zu ihrem Urquell zurück. Sie läßt jede logische Trennung, jeden Begriff, jedes Bild (so schön es auch sein

[80] Plotin lehrt nämlich auch die Existenz von Mittelwesen zwischen Gott und Menschen (Dämonen), zu denen er u. a. die olympischen Götter rechnet. Das ermöglicht natürlich ihm und seinen Anhängern eine freundliche Stellung zur Volksreligion, die durch allegorische Deutung verteidigt und vertieft wird.

mag) beiseite; sie versenkt sich ganz in ihr Inneres, aber eben damit verwandelt sie sich in das Sein der Gottheit. Das schon bei Plato vorliegende mystische Element (vgl. S. 68) ist bei Plotin zu voller Entfaltung gediehen. Bei ihm zeigt sich auch der aller Mystik eigentümliche Gegensatz: einerseits die Überzeugung, daß das völlige Einswerden der Seele mit Gott in ihr alle Anschauungen, Begriffe und Worte austilge, sie in Finsternis und Stille versenke, anderseits das Bedürfnis, Gottes Herrlichkeit und beseligende Macht aller Welt beredt zu verkünden. Jene erstere Tendenz führt auch dazu, die Welt in Gott versinken zu lassen (bzw. eine „Immanenz" Gottes in der Welt zu behaupten); die andere treibt dahin, Gott wegen seiner Vollkommenheit von der Welt möglichst zu unterscheiden und insofern eine „Transzendenz" Gottes zu lehren — ein Motiv, das bei Plotin das stärkere ist.

Hoher idealistischer Sinn und feines Kunstverständnis, jedoch zugleich eine gewisse pessimistische Kulturmüdigkeit spricht aus diesem System. Die Sehnsucht nach Erlösung, von der es Zeugnis ablegt, ist aber charakteristisch für den ganzen geistigen Zustand der Zeit. Die wachsende Bedrängnis des römisch-griechischen Kulturkreises durch die umwohnenden Völker war ein wichtiger, freilich durchaus nicht der einzige Grund dieser inneren Wendung vom Diesseits zum Jenseits. Ob sich überhaupt die tieferliegenden Ursachen solcher großen Wandlungen im Geistesleben je völlig aufdecken lassen? Hier würde es zu weit führen, auf diese Frage einzugehen. Nur das sei betont, daß die Geringschätzung des Diesseits, seiner Werte und Aufgaben, gegenüber einem erträumten und ersehnten Jenseits (die schon bei Plato sich anbahnt) in Plotin einen sehr hohen Grad erreicht hat. Dies rückt ihn in vollen Gegensatz zu dem diesseitsbejahenden Sinne der älteren Hellenen, wie er auch noch in der Philosophie des Aristoteles, der früheren Stoiker und der Epikureer sich bekundet. Dafür ist aber die Grundstimmung von Plotins System durchaus im Einklang mit den religiösen Tendenzen jenes Zeitalters. In diesem fanden ja orientalische Kulte wie besonders der des Mithras, massenhaft Anhänger, die dadurch von dem drückenden Gefühl der Verschuldung loszukommen und sich eine jenseitige Glückseligkeit zu sichern hofften. So erfuhr denn das neuplatonische System starke Verbreitung. Auch Kaiser Julianus (Apostata † 363) hing ihm an, er suchte durch seinen geistigen Gehalt das Heidentum zu erneuern und ihm dadurch die Überlegenheit über das Christentum zu sichern

Mit Julians Tod war der Sieg des Christentums entschieden. Aber auch mit der christlichen Weltanschauung hat der Neuplatonismus so viel gemein, daß die christliche Philosophie und Theologie besonders durch die Vermittlung des Origenes und des Augustin von Plotins Geist aufs stärkste beeinflußt wurde. Besonders in der christlichen Mystik lebt er fort. Sie hat ihre tiefsten Ideen der weltflüchtigen Sehnsucht Plotins entnommen oder wenigstens mit ihm gemein. Auch in der Renaissance-Philosophie tritt mit dem Wiedererwecken Platos der Neuplatonismus ebenfalls stark hervor.

Die mittelalterliche Philosophie.

I. Kapitel.

Die patristische Periode.

§ 1. Die Apologeten Justinus und Tertullian.

Die Erneuerung und Verinnerlichung des religiös-sittlichen Lebens, zu der Jesus so machtvolle Anregung gegeben hatte, blieb bei seinen Anhängern nicht dauernd auf die praktische Betätigung beschränkt. Je mehr das Christentum auch in den gebildeten Kreisen Beachtung fand, um so mehr regte sich das Bedürfnis, die literarischen Angriffe, die es hier erfuhr[81], zu wiederlegen, und die Wahrheit und den Wert des Christentums auch theoretisch, wissenschaftlich darzutun. Bei Angreifern wie Verteidigern bemerkt man dabei unschwer, daß sie ihre geistige Schulung der griechischen Philosophie verdanken. Diese beginnt überhaupt in steigenden Maße in das christliche Geistesleben einzudringen — eine für das Verständnis des Christentums, insbesondere seiner Dogmenbildung und seiner Philosophie hoch bedeutsame Tatsache.

So wird von Justinus Mártyr (c. 100—166) der philosophische Begriff des „Logos"[82] verwendet, um Jesus und sein Verhältnis zu Gott zu verstehen und den Heiden verständlich zu machen. Dieser Logos, der Inbegriff der schöpferischen „Ideen" Gottes und insofern seine „Weisheit", gilt zugleich als „Sohn" Gottes", als „anderer Gott".

---

[81] So z. B. durch Celsus c. 180 und den Neuplatoniker Porphyrius (232—304), der ein Werk in 15 Büchern „Gegen die Christen" schrieb.

[82] Der ja auch im Johannesevangelium uns begegnet.

Eine doppelte Geburt des Logos aus Gott unterscheidet Justinus: die göttliche Weisheit geht aus Gott hervor, wie das Licht aus der Sonne, aber sie trennt sich nicht von ihm los, sondern bleibt ihm immanent, mit ihm dem Wesen nach eins. Vermöge seiner Weisheit aber schafft Gott die Welt. Um diese Welt zu erlösen, ist der Logos Mensch geworden: das ist seine zweite Geburt. Aber schon in der vorchristlichen Zeit hat sich der Logos (wenn auch nur bruchstückweise) offenbart[83], nicht allein in Moses und den Propheten, sondern auch bei Philosophen und Dichtern des Heidentums. Was sie Wahres lehren, das rührt von dem Logos her und ist im Grunde christlich; ja die Menschen haben überhaupt nur insofern Vernunft, als der Logos in ihnen wirkt. Darum sind auch solche Heiden, die nach den Vernunftgesetzen gelebt haben, wie z. B. Sokrates, eigentlich Christen gewesen. Das Christentum aber ist das wahrhaft Vernünftige, die höchste Philosophie.

Diese tolerante Haltung gegenüber dem Heidentum wurde freilich durchaus nicht von allen Apologeten geteilt. Der afrikanische Priester Tertullian (150—220), einer der frühesten Vertreter der lateinisch-griechischen Literatur, hebt mit Vorliebe die „Irrtümer" der griechischen Philosophie hervor; auch bekämpfte er sie deshalb, weil sie von den Häretikern zur Ausgestaltung ihrer Irrlehre benutzt werde. Plato ist ihm „der Patriarch der Häretiker", die „Gewürzkiste", aus der alle Irrlehrer geschöpft haben. Der Offenbarungsinhalt übersteigt die Vernunft und steht insofern im Widerspruch zu ihr. Aber eben das Widervernünftige, dieses Irrationale, kennzeichnet die Offenbarung als göttlich; ihr hat sich die Vernunft einfach zu beugen.

„Gekreuzigt ist Gottes Sohn: wir schämen uns dessen nicht, weil es schmerzlich ist; gestorben ist Gottes Sohn: es ist völlig glaubhaft, weil es töricht ist (prorsus credibile, quia ineptum est)" — ein Ausspruch, der wohl Anlaß gegeben hat zu dem ihm fälschlich zugeschriebenen Wort: „Credo quia absurdum."

So erscheint ihm die christliche Lehre als ein neues „Gesetz". Die juristische Auffassung des Christentums, die den Römern besonders nahe lag, und die die Entwicklung der Kirche zu einem

[83] Schon die Stoiker hatten gelehrt, daß die göttliche Vernunft (der Logos) die Welt durchwalte (vgl. S. 94 f.). — Überhaupt bildet die Stoa neben der alexandrinischen (S. 106) und neuplatonischen Philosophie für die Patristik die Hauptquelle, während sie sich zu der epikureischen und skeptischen Richtung in scharfem Gegensatz fühlt.

staatenähnlichen Gebilde begünstigte, tritt schon bei Tertullian (dem einstigen karthagischen Advokaten) deutlich hervor.

Der Gegensatz aber, der zwischen Justinus' und Tertullians Haltung zur griechischen Philosophie und damit zur natürlichen Vernunft besteht, ist typisch für das christliche Geistesleben überhaupt; er ist bis auf den heutigen Tag unter veränderten Formen immer wieder hervorgetreten.

§ 2. Die Gnostiker und Origenes.

Neben den Versuchen, das Christentum den gebildeten Heiden gegenüber zu rechtfertigen, gehen die Bemühungen her, seinen Lehrgehalt bewußt zu erfassen und philosophisch zu verarbeiten. In sehr phantastischer Weise geschah dies durch die Gnostiker, die im 2. und 3. Jahrhundert im Orient (unter dem Einfluß platonischer Philosophie und orientalischer Theosophie) Systeme schufen, in denen versucht wird, das Universum aus einem göttlichen Urgrund abzuleiten. Der Stoff und die materielle Natur gelten dabei als böse und als Quell der Sünde; die Kluft zwischen der namenlosen, unverkennbaren, obersten Gottheit und dem Menschen wird durch eine Reihe mehr oder minder göttlicher Wesen (Aeonen) ausgefüllt. Dabei schieden sie vielfach den Schöpfergott, der als ein „Gott des Zornes" im Alten Testament sich enthülle, von dem „Gott der Liebe", den Jesus offenbart habe. Durch diese Lehre von zwei Gottheiten entgingen sie einem der schwersten Bedenken, dem die christliche Theologie und Philosophie bis auf den heutigen Tag ausgesetzt ist: wie nämlich ein Gott der Liebe und Güte Schöpfer dieser Welt voll Übel und Bosheit sein könne. Daß der gnostische Dualismus nicht durchdrang, beruhte wohl hauptsächlich auf der Meinung, daß der endliche Sieg der Guten nur dann gesichert sei, wenn der Gott der Liebe mit dem allmächtigen Schöpfergott identisch sei.

Während die gnostischen Lehren von der immer straffer sich organisierenden Kirche abgelehnt wurden, entwickelte sich doch auch eine kirchliche Gnosis, d. h. das Streben, von dem bloßen Glauben (Pistis) auf die Autorität Gottes und der Kirche hin zur Erkenntnis (Gnosis) der göttlichen Dinge emporzusteigen. Der bedeutendste Vertreter dieser Richtung ist Origenes (185—132), der Begründer der systematischen Religionsphilosophie und spekulativen Dogmatik. Wie die Israeliten die goldenen und silbernen Geräte der Ägypter bei ihrem Auszug mitgeführt, so will

er die Wahrheitsschätze der griechischen Philosophie in den Dienst der christlichen Theologie stellen — ein Gedanke, der durch Vermittlung Augustins auf die Scholastik übergegangen ist[84]. Auch bei ihm begegnet uns die Lehre vom Logos, in dem die göttliche Weisheit Person geworden. Er ist ewig wie der Vater, durch ihn ist die Welt geschaffen worden, er erhält und durchdringt sie. Die Weltschöpfung denkt Origenes (wie die „Erzeugung" des Logos) als eine ewige. Gottes Macht und Güte konnten nicht sein ohne eine Welt, in der sie sich offenbarten; auch wäre Gottes Unveränderlichkeit nicht vereinbar mit der Annahme, daß die Welt erst in einem bestimmten Zeitpunkt ins Dasein getreten sei. Im Einklang damit lehrt er die Präexistenz der Seelen. Alle Geister hat Gott ursprünglich in gleicher Vollkommenheit geschaffen. Diejenigen, die Gott treu geblieben sind, die Engel, haben diese Vollkommenheit bewahrt, viele dagegen, die zu träge waren, um mit ihrem freien Willen an Gott festzuhalten, haben sich mehr oder minder von ihm entfernt. Zur Strafe für diesen schuldhaften Abfall wurden sie von Gott verstoßen. Die schlimmsten wurden Dämonen (Teufel), die weniger schlechten — Menschenseelen. Zur Strafe wurden diese in Materie eingeschlossen, die (selbst einst in einem höheren, übersinnlichen Zustand) seit dem Sündenfall ihren grob-sinnlichen Charakter annahm. Aber ein göttlicher Erziehungsplan waltete über der ganzen Schöpfung. Ihm entsprechend werden durch die Wirkung des in Christus fleischgewordenen Logos einst alle Geister, die der Menschen wie die der Teufel (nach langer Läuterung im Diesseits und Jenseits), zu Gott zurückkehren (Apokatástasis — Wiederherstellung[85].

§ 3. Augustinus.

Die Gedankenarbeit des Origenes hat die christliche Dogmenbildung, die sich hauptsächlich in den nächsten Jahrhunderten vollzog, aufs nachhaltigste beeinflußt — ein Beweis zugleich für die Wirkung der griechischen Philosophie auf die Kirchenlehre.

---

[84] Er war, wie schon sein Meister Clemens Alexandrinus, Lehrer an der Katechetenschule zu Alexandria, die für die Verschmelzung des Christentums mit hellenischer Philosophie besonders wichtig war. Origenes wurde übrigens wegen einzelner „Irrlehren" vom Priestertum ausgeschlossen.

[85] Eine kritische Würdigung solcher Spekulationen dürfte nicht am Platze sein, da ihre Grundlage und Voraussetzung nicht philosophische Erkenntnis, sondern religiöser Glaube ist.

Je mehr diese Lehre freilich in bestimmten Dogmen festgelegt wurde, um so engere Grenzen wurden auch ihrer spekulativen Vertiefung und Ausdeutung gezogen. Immerhin bot sie noch Raum für die Wirksamkeit eines so spekulativen Geistes wie Augustinus (354—430). Mehr wie bei den meisten anderen christlichen Philosophen ist bei ihm die Persönlichkeit interessant, in der ein leidenschaftliches Begehren nach sinnlichem Genuß mit einem starken Sehnen nach Erkenntnis und Frieden in Gott im Kampfe lag. Für seine Philosophie (wie für die der Kirchenväter überhaupt) gilt, daß sie kein selbständiges System bildet, sondern in den Zusammenhang seiner theologischen Lehren eingefügt ist. An den Glaubensüberzeugungen haben die Vertreter der patristischen und scholastischen Philosophie zugleich den Leitfaden ihres Philosophierens.

In den erkenntnistheoretischen Ansichten Augustins ist der Einfluß Platos und der Neuplatoniker unverkennbar. Der sinnlichen Wahrnehmung wird eine gewisse Bedeutung zugesprochen, aber die Vernunft gilt als eigentliche Erkenntnisquelle. Die Sinne versichern uns der Existenz einer Außenwelt; wenn sie uns täuschen, so liegt die eigentliche Schuld des Irrtums doch bei unserem (vorschnellen) Urteilen. Indem die Vernunft die Ursachen des sinnlich Wahrnehmbaren erforscht, können wir von der sichtbaren Welt zu ihrer höchsten Ursache, zu Gott, aufsteigen.

Rascher und sicherer gelangen wir von der Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis. Mögen wir auch an allem zweifeln, das eine bleibt uns doch gewiß, daß wir existieren. Um aber überhaupt etwas als wahr oder falsch zu erkennen, muß eine schlechthin sichere und unveränderliche Norm des Wahren unserem Geiste innewohnen. Ein Erzeugnis dieses Geistes aber kann sie nicht sein, da sie als ein Gesetz über ihm steht und wandellos ist. Diese Norm ist Gott, die absolute Wahrheit[86]. Er waltet in geheimnisvoller Weise in die menschlichen Geister herein. Wie die Sonne durch ihr Licht uns die Dinge erblicken läßt, so ermöglicht es uns Gott, die Wesenheiten der Dinge zu erfassen. Die Urbilder (Ideen) der Dinge sind nämlich im göttlichen Geiste (Logos). — Begreiflich wird so jene Beschränkung des Erkenntnisstrebens, die sich in Augustins Wort ausspricht: „Gott und die Seele begehre ich zu erkennen. Weiter nichts? Nein, gar nichts.“ Das Wesen Gottes

[86] Nicht minder wird Gott, insofern er absolute Güte und Schönheit sei, als Norm unserer ethischen und ästhetischen Werturteile gefaßt.

ist allerdings in menschlichen Begriffen nicht zu erfassen: „durch Nichtwissen wird es gewußt".

Die Überzeugung, daß Gott Quelle und höchster, freilich nie vollkommen erreichbarer Gegenstand aller Vernunfterkenntnis sei, ist zugleich auch für Augustins Psychologie bedeutsam. Im Einklang damit steht, daß er in Gott das höchste Gut, das letzte Ziel alles Strebens und Wollens erblickt[87]. Er ist dabei „Voluntarist", d. h. er sieht im Wollen die seelische Grundkraft; ihm sind „alle Wesen nichts anderes als Wille". Ein gieriger Drang nach Selbsterhaltung und nach Glück erfüllt alle Lebewesen und hält sie auch noch im tiefsten Elend am Dasein fest. Da nun diese mächtige Sehnsucht nach Glück im Diesseits keine Befriedigung findet, so gibt sie uns die Gewißheit, daß hinter dem Diesseits, hinter dieser Welt des Leides und des Bösen, erst die wahre Wirklichkeit liegen muß. Die himmlische Seligkeit aber, die dem Menschen durch die Gnade Gottes zuteil werden kann, ist nicht mehr selbstsüchtiges Genießen, sondern reine Freude an dem innerlich Wertvollen, dem objektiv Guten, das in Gott als wirklich geschaut wird. Nur als Vorbereitung für die jenseitige „wahre Welt" kommt dem Diesseits überhaupt Wert zu[88]. Diese Vorbereitung aber geschieht durch das sittliche Handeln.

Augustins Ethik trägt ein gewisses rigoristisches Gepräge. Er neigt (wie viele damalige Christen) dazu, in der Sinnlichkeit, insbesondere in dem Geschlechtstrieb, die Hauptquelle der Sünde zu sehen[89]. Die Ehelosigkeit dünkt ihm wertvoller als die Ehe, jedoch erkennt er auch dieser sittlichen Wert zu, sofern sie der Erzeugung von Nachkommenschaft und der treuen Lebensgemeinschaft dient und als unauflöslich betrachtet wird. Die Freude am Leben und seinen Gütern gilt ihm vorwiegend als Hemmung des sittlichen Lebens und der vollen Hingabe an Gott.

[87] „Du hast uns geschaffen zu Dir hin, und unser Herz ist unruhig, bis es ruht in Dir, o Herr."

[88] Dem Christen, der seinen Glauben an dieses Jenseits verliert, wird damit leicht auch das Diesseits entwertet.

[89] Diese Auffassung wirkt bei vielen gefühlsmäßig bis auf den heutigen Tag. Sie hat verschuldet, daß als unrein und tierisch gilt, was als Quell alles Menschenlebens uns ehrwürdig und heilig sein sollte; ebenso, daß man in der Erziehung das Sexuelle meist totschweigt. — Auch bezüglich des weiblichen Geschlechtes findet sich bei Augustin bereits die typisch christliche Auffassung, daß es dem männlichen nicht gleichwertig und jenem darum zur Unterordnung verpflichtet sei. Jedoch sieht er im Weibe nicht nur das Sexualwesen (wie manche Moderne).

Augustin denkt viel zu pessimistisch von der menschlichen Willenskraft, als daß er die Verwirklichung seines ethischen Ideals von dieser erwartete. Zwar schreibt er dem Menschen indeterministische Freiheit zu, aber er ist der Ansicht, durch die Erbsünde sei der Wille so geschwächt, daß er nur durch die übernatürliche göttliche Gnade sich vom Bösen freihalten und Gott wohlgefällig handeln könne. Was unser „Verdienst" heißt, das ist im Wesentlichen „Gottes Gabe"[90]. Die Tugenden der Heiden hat er zwar nicht als „glänzende Laster" bezeichnet — das Wort splendida vitia findet sich nicht bei ihm — aber er hat in ihnen doch den echten sittlichen Geist, die ehrfürchtige Liebe zu Gott vermißt und ihnen darum das Anrecht auf den ewigen Lohn im Jenseits abgesprochen. Daß es überhaupt Böses gibt, da doch die Welt von Gott geschaffen ist, das erklärt Augustin daraus[91], daß das Böse notwendig sei als der dunkle Hintergrund, auf dem sich Gottes sittliche Vollkommenheit abhebe. Und zwar offenbare diese sich als Gerechtigkeit, indem Gott die sündigen Menschen zumeist der ewigen Höllenstrafe überlasse; als barmherzige Güte, indem er einen Teil der Menschen durch seine Gnade ohne alles eigene Verdienst zur Seligkeit führe. Diese Prädestination zur Verdammnis oder zur Beseligung erfolge nach freier göttlicher Willkür. Gegenüber solchen (von der katholischen Kirche nicht anerkannten) Lehren, die Gott sozusagen als Despoten erscheinen lassen und geeignet sind, alles sittliche Streben zu lähmen, finden sich freilich auch andere, in denen betont wird, daß das ewige Schicksal des Menschen von seiner eigenen freien Entscheidung abhänge, und daß die göttliche Gnade die freie Mitwirkung des Menschen fordere.

Besonders beachtenswert ist Augustins Geschichtsphilosophie. Er knüpft dabei vielfach an Gedanken älterer Kirchenväter an. Man kann überhaupt sagen, daß erst durch christliche Denker die Frage nach dem „Sinn" (d. h. dem gewollten Zweck)

---

[90] Damit ist der Grundcharakter der antiken Ethik, die in der Sittlichkeit etwas durch die natürliche Kraft des Menschen allein zu Erringendes sah, aufgegeben.

[91] Man bezeichnet solche Versuche, Gott sozusagen wegen des Bösen (und des Übels) in seiner Schöpfung zu rechtfertigen, als „Theodicee". Augustinus lehrt in dieser Beziehung, daß Gott allmächtig ist und den ganzen Weltlauf einschließlich alles menschlichen Tuns verursacht und vorherkennt. Gleichwohl soll er selbst die Sünde nicht bewirken, sondern bloß „zulassen" und aus ihr Gutes schaffen.

und inneren Zusammenhang der ganzen Menschengeschichte aufgeworfen und damit eine Geschichtsphilosophie begründet worden sei. Dem Christen gilt ja schon die Weltschöpfung als ein freier, einmaliger und insofern geschichtlicher Akt Gottes, völlig verschieden von einem notwendigen naturhaften Hervorgehen der Welt aus dem göttlichen Urgrund (wie es z. B. in der neuplatonischen Emanationslehre sich findet). Im Einklang damit gilt auch die Menschengeschichte nicht mehr, wie dem antiken Denker, als eine relativ unbedeutende Nebenepisode des Weltprozesses, sondern als dessen eigentliches Zentrum. Gott hat nach christlichem Glauben den Menschen, seine Heiligung und Beseligung als Zweck der Schöpfung sich gesetzt, und so steht auch die Menschengeschichte gewissermaßen im Mittelpunkt des göttlichen Interesses[92]. Der Sündenfall Adams, das Erlösungswerk Christi und seine einstige Wiederkunft mit dem Weltgericht bilden die Hauptepochen dieser Geschichte.

Für Augustin insbesondere stellt sich der Verlauf der Menschheitsgeschichte dar als ein Kampf des Reiches Gottes mit dem Reiche des Teufels, ein Kampf, der nicht wie bei Origenes mit einer versöhnenden „Wiederbringung" aller Dinge in das göttliche Wesen, sondern mit einer endgültigen Scheidung der Auserwählten und der Bösen und ewigen Verdammnis der letzteren endet. In diesem Kampfe ist die katholische Kirche das Hauptmittel, die Seelen für den „Gottesstaat" zu gewinnen. Bei seiner pessimistischen Auffassung der Menschennatur erblickt Augustin in einer starken kirchlichen Autorität ein notwendiges Mittel zur Erziehung und Disziplinierung der Menschen, zur Sicherung des Glaubens und zur Spendung der göttlichen Gnaden[93].

Der Staat gilt ihm nicht an sich als „Reich des Satans", sondern nur sofern er heidnischen Charakter trägt. Auch ist bei Augustins oft zitiertem Wort: „Was sind Reiche anders als große Räuberbanden," sein Zusatz nicht zu übersehen: „wenn die Gerechtigkeit fehlt." Er hat also damit nur eine — dem christlichen Ideal

[92] Zum Beweise, wie wenig diese uns geläufigen Werturteile des Christentums „selbstverständlich" sind, mag an Nietzsche erinnert werden. Er sieht in dem christlichen Glauben, daß sich die Welt um den Menschen, um das „Heil seiner Seele" dreht, „eine Steigerung jeder Art Selbstsucht ins Unendliche".

[93] Man denke an Aussprüche wie die: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche dazu bestimmte." „Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil."

des Völkerfriedens entgegengesetzte — gewalttätige Eroberungspolitik verurteilt. Der Staat an sich ist (wie die Ehe und Familie) ein in den Gesetzen der Menschennatur begründeter sozialer Organismus. Sein Zweck ist der gemeinsame Nutzen, insbesondere die Abwehr äußerer und innerer Feinde. Er darf aber diesen seinen Wohlfahrtszweck nicht als höchstes Gut, noch seine Autorität als eine absolute ansehen; er muß vielmehr in dem ewigen Gesetz Gottes (das die Kirche verkündet) eine höhere Norm anerkennen.

§ 4. Altchristliche Mystik.

Vermutlich erst um das Ende des 5. Jahrhunderts sind Schriften entstanden, die man während des ganzen Mittelalters dem bereits in der Apostelgeschichte erwähnten Dionysius dem Areopagiten (aus Athen) zuschrieb. Diese Schriften, die einen starken Einfluß des Neuplatonismus zeigen, haben ihrerseits auf die mittelalterliche Philosophie stark gewirkt; sie sind insbesondere das Grundbuch der christlichen Mystik geworden. In ihnen zeigt sich auch wieder deutlich der (schon oben S. 110 charakterisierte) innere Zwiespalt aller mystischen Spekulationen: sie faßt einerseits Gott als das über alles menschliche Erkennen weit erhabene Wesen, auf das kein Begriff, kein Name paßt, anderseits aber doch als Ursache alles Seins, die alle Vollkommenheiten des Seienden einschließt, und von der darum auch diese Vollkommenheiten ausgesagt werden können (freilich immer wieder mit dem Zusatz, daß sie Gott in unendlich höherem Grade besitzt als irgend etwas in der Welt). Kurz, in dem Überschwang des religiösen Gefühls, womit sich der Mystiker unmittelbar in die Gottheit zu versenken trachtet, verliert er sozusagen die Sprache, und das Denken steht ihm still. Aber dann versucht er doch wieder, gleichsam stammelnd, den Anderen etwas zu verkünden von dem Herrlichen, was er geschaut, und von der Beseligung, die er genossen[94].

In Gott, dem „überseienden", dem „übervollkommenen", „unaussprechlichen Wesen" sind (nach den pseudo-areopagitischen Schriften) die Ideen als die Urbilder und die schöpferischen Kräfte

[94] Eine Philosophie, die Wert darauf legt, wissenschaftlichen Charakter zu tragen, d. h. von ihren Behauptungen vernünftige Rechenschaft zu geben, wird darum den überschwänglichen und phantastischen Lehren der Mystiker mit größter kritischer Vorsicht gegenübertreten müssen.

der Dinge enthalten. Und es geschah, daß die unendliche Güte Gottes überströmte und diese Welt aus sich hervorgehen ließ, während er doch selbst von der Welt geschieden (ihr „transzendent") blieb, wie die Sonne die Strahlen ihres Lichtes überallhin ergießt und doch von ihrem Lichte verschieden bleibt. So ist Gott Alles in Allem und doch wieder nichts in Allem, jenseits von Allem. In absteigender Reihe aber offenbart sich die Herrlichkeit Gottes in den Dingen; es besteht eine „Hierarchie" der Wesen, nicht nur der irdischen, sondern auch der himmlischen.

Wie nun alles Wirkliche aus Gott hervorgegangen ist, so strebt es wieder zu ihm zurück. Gott ist Urgrund und Endziel von Allem ob seiner unendlichen Güte. So aber der Mensch zu Gott zurückkehren will, muß er alle Tätigkeit seiner Erkenntniskräfte stille legen, um in heiligem Schweigen in den Abgrund des göttlichen Wesens sich zu versenken. In dieser mystischen Unwissenheit liegt aber zugleich die höchste und beseligendste Erkenntnis, durch die der Mensch schließlich zu völliger „Vergottung" gelangt.

II. Kapitel.

Die scholastische Periode.

§ 5. Der Universalienstreit (Realismus und Nominalismus).

Die Jahrhunderte nach dem Zusammenbruch des weströmischen Reiches (476) zeigen einen solchen Niedergang der Kultur, daß es wunderbar wäre, wenn sie für die Fortbildung der Philosophie irgend welchen positiven Ertrag gebracht hätten. Auch bei dem viel gerühmten Johannes Eriugena (der im 9. Jahrh. in Irland lebte) finden wir im Grunde nur eine Erneuerung der neuplatonisch-areopagitischen Mystik. Erst ganz allmählich mit dem Aufblühen bedeutenderer Klöster und Kathedralschulen und der Entwicklung mancher dieser Schulen zu Universitäten, beginnt der philosophische Betrieb wieder reger zu werden: die „scholastische" (d. h. die auf den Schulen gepflegte) Philosophie gelangt zu immer reicherer Entfaltung. Sie will durch Anwendung der „Vernunft", nämlich des philosophischen Nachdenkens auf die Offenbarungslehren möglichst Einsicht in den Glaubensinhalt gewinnen, um so die „übernatürlichen" Wahrheiten dem Menschengeiste

näher zu bringen, sie systematisch darzustellen und die gegen sie erhobenen Einwände zu widerlegen. Das Problem aber, das in den ersten Jahrhunderten geradezu im Mittelpunkt des scholastischen Philosophierens stand, lautete: Wie ist das Wesen der Allgemeinbegriffe (der „Universalia") und ihr Verhältnis zu den Einzeldingen zu denken? Diese Frage war von Plato und Aristoteles in verschiedener Weise beantwortet und auch in den Philosophenschulen des Altertums vielfach behandelt worden. Als nun im 11. Jahrhundert an der Pariser Hochschule (und nach ihrem Vorbild dann auch anderwärts) die Freude an philosophischen Disputationen neu erwachte, da wendete man sich vor allem diesem Problem zu. Es verlockte um so mehr, als man hoffen konnte, es durch formalen Scharfsinn lösen zu können. Die sachliche Erforschung der Wirklichkeit blieb ja während des ganzen Mittelalters unentwickelt.

Nach der einen Ansicht sind die Allgemeinbegriffe wirkliche Wesen, „Sachen", res; daher der Name „Realismus[95]. Diese (sozusagen substantiellen) Universalien werden nach dem Vorbild des Neuplatonismus und der älteren christlichen Philosophie als die erzeugenden Gedanken Gottes gefaßt und damit als das ursprünglich und wahrhaft Seiende, dem in höherem Grade Wirklichkeit (Realität) zukommt als den konkreten Einzeldingen. Die Realität im Sinne der Wirklichkeit, des Daseins wird dabei (in unzulässiger Weise) als eine verschiedener Grade fähige Eigenschaft gedacht. Diese irrige Auffassung wird noch durch jene häufige Vermischung des Seinsbegriffs mit dem Wertbegriff (der ja Steigerungen zuläßt) begünstigt. Und so gilt Gott, der alle Ideen umfaßt, als das allgemeinste und damit zugleich als das „allerrealste" und das „vollkommenste" Wesen (ens realissimum).

Was das Verhältnis der Universalia zu den Einzeldingen betrifft, so nimmt man an, daß das Universale die in allem Individuellen innewohnende, mit sich identische Substanz bilde, und daß die Unterschiede der individuellen Dinge nur akzidenzieller Art, also sozusagen unwesentliche, oberflächliche Modifikationen seien[96].

[95] Der Ausdruck „Realismus" bezeichnet sonst in diesem Buche die Ansicht, daß es eine vom erkennenden Subjekt unabhängig bestehende Wirklichkeit gebe.

[96] Dagegen ist schon damals mit Recht eingewendet worden: Wenn der Allgemeinbegriff, d. h. das substanzielle Wesen „Mensch" in Sokrates sei, so könne es nicht in genau derselben Weise in Plato sein, oder Sokrates und Plato (und überhaupt alle Menschen) müßten identisch sein.

Als Hauptvertreter dieses extremen Realismus sei Wilhelm von Champeaux (1070—1121), der in Paris lehrte, genannt.

Andere Realisten lehrten, die Universalien (die sich ja mit dem Wesen der „Gattungen" nach jener Auffassung decken) gingen dadurch, daß sie sich zu Arten und Individuen gestalteten, in verschiedene Zustände ein (wobei sie aber ihrem eigentlichen Gehalt nach doch sich gleich blieben.)

Der bekannteste unter den Realisten ist Anselm, Erzbischof von Canterbury (1033—1109). Er hat die innere Abhängigkeit der scholastischen Philosophie von dem religiösen Glauben gewissermaßen programmatisch ausgesprochen in dem Satze: „Ich suche nicht zu erkennen, um zum Glauben zu gelangen, sondern ich glaube, um zu erkennen."[97] Er hält dabei freilich fest, daß der Mensch auch durch die natürliche Kraft seiner Vernunft zur Erkenntnis mancher Wahrheiten, insbesondere zur Erkenntnis der Existenz Gottes gelangen könne. Er selbst hat mehrere Gottesbeweise vorgebracht; der bekannteste und — verfehlteste ist der sog. ontologische Beweis. Sein wesentlicher Inhalt ist dieser: Wir denken Gott als das vollkommenste Wesen. Wäre aber Gott nur „gedacht", so würde ihm ja eine wichtige Vollkommenheit, nämlich die Existenz, fehlen; er wäre also nicht des vollkommenste Wesen. Mithin muß Gott existieren.

Dieser „Beweis" ist ganz im Geiste des scholastischen „Realismus" geführt, der ja die Existenz als steigerungsfähig und somit (irrig) als eine Eigenschaft neben der anderen auffaßt[98]. —

Die dem Realimus am schärfsten entgegengesetzte Richtung, der „Nominalismus", fand bei Aristoteles[99] einen Anknüpfungspunkt. Dieser hatte gelehrt, die konkreten Einzeldinge seien die „ersten" (d. h. die wahren, eigentlichen) Substanzen, ferner: Substanzen könnten in den Urteilen nicht Prädikate sein. Da nun

---

[97] Alles Philosophieren aber, das einen religiösen Glauben zur Voraussetzung hat, und diesem Glauben in seinen Ergebnissen nicht widersprechen darf, entbehrt der „Freiheit" und „Voraussetzungslosigkeit".

[98] Damals bereits wendete der Mönch Gaunilo ein, die Existenz Gottes könne nicht aus seinem Begriff erschlossen, sondern müsse anderweitig nachgewiesen werden; sonst könnte man auch die Existenz beliebiger anderer „vollkommenster" Dinge (z. B. einer vollkommensten Insel) aus ihrem Begriff erschließen.

[99] Allerdings waren damals den Scholastikern von ihm nur logische Schriften bekannt; aber die in Betracht kommende Lehre war in einer derselben (de categoriis) ausgesprochen.

aber die Allgemeinbegriffe (die Universalien) anstandslos als Prädikate gebraucht werden können (z. B. dies ist Gold), so mußte man folgern, daß die Universalien keine Substanzen seien. Was sind sie dann aber? Bei antiken Grammatikern konnte man die Lehre finden, der Allgemeinbegriff sei die Zusammenfassung von zahlreichen Konkreten durch einen Namen (nomen), durch ein Wort (vox)[100]. Auf Grund dessen gelangten manche zu der nominalistischen Lehre: „Die Universalien sind nichts Wirkliches, sondern lediglich Namen für verschiedene Dinge, Laute (flatus vocis), die als Zeichen für die Dinge und ihre Eigenschaften dienen. „Wirklich" sind nur die konkreten Einzeldinge."

Ein Vertreter dieses Nominalismus ist Roscellin von Compiegne († nach 1120). Er wendet seine nominalistische Grundansicht auch auf die Trinitätslehre an. Wenn in Wirklichkeit nur Individuen existierten, so seien auch die drei göttlichen Personen drei individuelle, von einander gesonderte Wesen, „drei Götter", die nur in ihrer Macht und in ihrem Wollen gleich seien[101].

§ 6. Abälard.

Eine vermittelnde Richtung im Universalienstreit vertrat der Hauptbegründer der scholastischen Methode, Peter Abälard 1079—1142 (dessen Liebe zu Héloise und tragisches Schicksal ja bekannt ist). Dem „Realismus" gibt er insofern Recht, als er lehrt: Die Universalien sind nicht bloße „Worte" („Nomina"), sondern sie bestehen wirklich, und zwar vor den (individuellen) Dingen (ante res), nämlich in Gott als dessen schöpferische Gedanken; ferner in den Dingen (in rebus) als die Gleichheit oder Ähnlichkeit ihrer Grundeigenschaften[102]; endlich nach den Dingen (post res) als die allgemeinen Begriffe (conceptus), die wir durch unser vergleichendes und abstrahierendes Denken schaffen.

Dem Nominalismus dagegen macht er das Zugeständnis, daß auch die Einzeldinge wirkliche Wesen, individuelle Substanzen seien. Er bemerkt aber mit Recht, daß das Wort, das ja selbst etwas Individuelles sei, die Fülle der damit benannten Einzeldinge

[100] „Eine durch die Zunge erzeugte Luftbewegung".

[101] In dieser Weise mit der Vernunft Kritik an einem Dogma zu üben, war aber damals unzulässig; durch das Konzil von Soissons 1092 wurde er zum Widerruf genötigt.

[102] Er versteht darunter z. B. die Tatsache, daß doch alle Bäume, die wir „Fichte" nennen, übereinstimmende Merkmale aufweisen müssen.

gar nicht bezeichnen könne, wenn es sich nicht mit einer allgemeinen Bedeutung, einem „Begriff“ (conceptus) verbinde. Man hat diese Lösung des „Universalienproblems“ darum auch als „Conceptualismus“ bezeichnet. Sie ist befriedigend[103] (freilich ist die Existenz der Begriffe vor den Dingen im göttlichen Geist — Glaubenssache). Da sich ihr auch die großen Scholastiker Thomas von Aquin und Duns Scotus im wesentlichen anschlossen, so war damit der Universalienstreit vorläufig zu einem gewissen Abschluß gebracht.

Bemerkenswert ist, daß Abälard (der schon früh als Lehrer in Paris den größten Zulauf fand) das Verhältnis zwischen Glauben und Vernunft anders bestimmte als Anselm von Canterbury und die meisten Scholastiker. Während diese der Vernunft nur die Aufgabe zuwiesen, den Inhalt des (auf vermeintlicher Offenbarung beruhenden) Glaubens zu verdeutlichen und dem menschlichen Erkennen zu erschließen, erklärt Abälard, man solle nicht ohne Prüfung glauben, sondern zuerst mit der Vernunft untersuchen, ob man glauben dürfe oder nicht. Und zwar soll diese Untersuchung nicht bloß der Frage gelten, ob denn tatsächlich eine „Offenbarung“ stattgefunden habe, sondern auch der Inhalt der angeblichen Offenbarung müsse mit der Vernunft geprüft werden, ob er glaubwürdig sei oder nicht. Im Einklang damit erkennt er sog. „übervernünftige“ Sätze nicht als Bestandteile der Offenbarung an. Wozu hätte uns Gott Geheimnisse geoffenbart, wenn wir sie doch nicht verstehen sollten! Auch die christlichen „Mysterien“ (wie z. B. die Trinität) müßten sich durch die Vernunft erkennen und beweisen lassen.

Der Grundgedanke seiner Ethik ist: die Lehre Jesu sei nur eine Wiederherstellung des „natürlichen“ Sittengesetzes, das schon die antiken Philosophen erkannt und befolgt hätten. Abälard ist geradezu ein Bewunderer des Griechentums, so unzulänglich auch seine Kenntnis davon war. Männer wie Sokrates und Plato betrachtet er als „inspiriert“, und er wirft die Frage auf, ob die christliche Überlieferung diesen Philosophen nicht manches entnommen habe.

Unbefangenes Denken und sittliches Feingefühl beweist auch seine Lehre, daß der moralische Charakter der Handlungen lediglich von der Gesinnung (der „Intention“) des Subjekts abhänge. Die-

[103] Freilich enthält das ganze Problem eine Fülle von Fragen, die z. T. noch heute keine endgültige Lösung gefunden haben.

selbe äußere Handlung kann also bei verschiedener Absicht gut oder böse sein. Nur wo gegen das Gewissen gehandelt wird, liegt Sünde vor.

Man hat Abälard nicht mit Unrecht als einen Vorläufer der „Aufklärung" bezeichnet; nur darf man dabei nicht übersehen, daß er in vielfacher Hinsicht in den „mittelalterlichen" Ansichten und Werturteilen seiner Zeitgenossen befangen bleibt, so wenn er z. B. an der Verdammnis der Ungetauften festhält, in der Ehe nur ein Mittel gegen die Unzucht sieht usw. Daß trotzdem Abälards „rationalistische" Ansichten die härtesten Angriffe erfuhren und wenig Nachwirkungen übten, wird bei der Herrschaft des Glaubens über das geistige Leben jener Zeit nicht Wunder nehmen. Ein siegreicher Gegner erstand ihm in dem Abt Bernhard von Clairvaux (1091—1153). Dieser, ein Mann von glühender Innigkeit des religiösen Lebens und hinreißender Macht der Persönlichkeit und der Rede, hat als Mystiker gegenüber Abälards Rationalismus den Vorrang des Glaubens vor der Vernunft, und als Vorkämpfer der Kirche deren Autorität gegenüber Abälards ethischem Subjektivismus vertreten. Zweimal wurden Abälards Lehren von Synoden auf Betreiben Bernhards verurteilt; er unterwarf sich und starb in der Zurückgezogenheit des Klosters.

§ 7. Das Bekanntwerden des gesamten Aristoteles; Einfluß arabischer und jüdischer Philosophen.

Ihre höchste Entwicklungsstufe erreichte die scholastische Philosophie durch die geistige Aneignung des aristotelischen Systems (das von der Patristik kaum beachtet worden war). Die Voraussetzung dafür war, daß die Scholastiker mit sämtlichen Schriften des Aristoteles bekannt wurden. Das geschah erst im Laufe des 12. und 13. Jahrhunderts. Inzwischen aber hatte sich im Anschluß an Aristoteles eine blühende arabische und jüdische Philosophie entwickelt. Als die Araber im 8. Jahrhundert sich Vorderasiens bemächtigt hatten, lernten sie dort die aristotelischen Schriften, die noch von der hellenischen Zeit her in den Philosophenschulen Syriens behandelt wurden, aus syrischen und arabischen Übersetzungen kennen. Im Anschluß an sie entstand eine arabische Philosophie, die ihre höchste Blüte während des 12. Jahrhunderts in Spanien erreichte (das ja bereits im 8. Jahrhundert den Arabern zum großen Teil untertan geworden war). Der berühmteste und

einflußreichste unter diesen arabischen Philosophen Spaniens war Averroës (1126—1198). Eine selbständige philosophische Bedeutung hat freilich auch er nicht: die Grundzüge seiner philosophischen Weltansicht entnimmt er Aristoteles. Ähnliches gilt für die, gleichfalls in Spanien sich entfaltende, jüdische Philosophie, deren Hauptvertreter Moses Maimonides (1135—1204) ist. Freilich faßte der letztere (unter dem Einfluß des Alten Testaments) Gott mehr als ein über die Natur und über unsere Vernunfterkenntnis erhabenes Wesen auf. Averroës dagegen dachte über Gott mehr naturalistisch und sah in ihm zugleich eine Art Weltvernunft, an der alle Menschen während ihres Lebens teil hätten. Unsterblich sei ihre Seele aber nicht.

Übereinstimmung bestand zwischen Averroës und Maimonides in der Überzeugung, daß der Inhalt der positiven Religionen für die Masse des Volkes zwar unentbehrlich sei, daß er aber den Philosophen innerlich nicht binde; für ihn gelte nur eine Vernunftreligion, die das Übereinstimmende und eigentlich Wertvolle der positiven Religionen enthalte, und die auch in den historischen Religionsurkunden wiedergefunden werden könne, wenn man nur den tieferen, „geistigen" Sinn von dem wörtlichen unterscheide. Da nun die Theologie, auf dieser wörtlichen Auslegung fußend, die positive Religion verteidigte, die Philosophie jene „geistige", symbolische Deutung sich aneignete, so wurde (von wem, ist unbekannt) die Lehre von der „zweifachen Wahrheit" aufgestellt, wonach etwas in der Theologie wahr und in der Philosophie falsch (und umgekehrt) sein könne — eine Lehre, die allerdings von der Kirche um die Mitte des 13. Jahrhunderts verurteilt wurde.

Ebenso war es von jener Unterscheidung der „Vernunftreligion" und der positiven Religionen nur ein Schritt zu einer Auffassung, die in den letzteren lediglich Trübungen, Fälschungen der Vernunftreligion erblickte. So kam in der zweiten Hälfte des Mittelalters bei manchen Freigeistern die Ansicht auf, die Stifter der jüdischen, christlichen und muhamedanischen Religion seien die „drei großen Betrüger der Menschheit".

Besonders jüdische Philosophen sind für die Vermittlung der aristotelischen Schriften von Spanien nach Frankreich bedeutsam geworden dadurch, daß sie diese mit samt ihren arabischen Kommentaren ins Lateinische übersetzten. Im Laufe des 13. Jahrhunderts kamen auch die griechischen Urtexte des Aristoteles

von Konstantinopel herüber und wurden ins Lateinische übertragen.

Die „neue Logik", die man aus den jetzt bekannt werdenden Teilen des aristotelischen Organon entnahm, hat die Kirche nach einigem Zögern zugelassen. Gerade an ihr hat sich die eigentliche „scholastische" Methode entwickelt. „Sie besteht darin, daß ein zu Grunde gelegter Text durch Einteilung und Erklärung in eine Anzahl Sätze aufgelöst wird, daß daran Fragen geknüpft und die darauf möglichen Antworten zusammengestellt werden, daß endlich die zur Begründung oder Widerlegung dieser Antworten aufzuführenden Argumente in der Form von Schlußketten vorgetragen werden, um schließlich eine Entscheidung über den Gegenstand herbeizuführen."[104]

Viel hartnäckigeren Widerstand setzte die Kirche den anderen Werken des Aristoteles wegen ihres rationalistischen und naturalistischen Charakters entgegen[105].

An der Aufnahme des aristotelischen Systems durch die scholastische Philosophie hat besonders erfolgreich gearbeitet:

Der Schwabe Albert von Bollstedt (Albertus Magnus, 1193—1280), der — dem Dominikanerorden angehörig — besonders in Paris und Cöln lehrte. Der größte Teil seiner Werke besteht in freien Wiedergaben aristotelischer Schriften oder in Erläuterungen zu solchen. Bei ihm finden wir auch — im Unterschied von Abälards Rationalismus — den Grundsatz, daß die Offenbarung vieles enthalte, was die menschliche Vernunft übersteige, ohne ihr aber zu widersprechen. Hier liegt das eigentliche Gebiet der Theologie, die also sog. „suprarationalistischen" (d. h. übervernünftigen) Charakter trägt; die Philosophie hat sich auf den Bereich der Vernunfteinsicht zu beschränken, und hier ist Aristoteles der Meister.

---

[104] Nach Windelband.

[105] So verbot 1210 eine Synode zu Paris die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles; ebenso 1215 ein päpstliches Legat das Studium seiner physischen und metaphysischen Werke. Im Jahre 1269 wurden von einer Versammlung Pariser Universitätslehrer unter dem Vorsitz des Bischofs eine Anzahl Sätze arabischer Philosophen, besonders des Averroës, verurteilt, so die Lehre von der Einheit der Vernunft in allen Menschen, von der Sterblichkeit der Seele, von der Ewigkeit der Welt u. a. Die Erklärung der aristotelischen Physik und Metaphysik in Vorlesungen wurde übrigens schon 1254 an der Pariser Universität zugelassen.

§ 8. Thomas von Aquin. (Verhältnis von Philosophie und Offenbarung.)

Vollendet wurde die Verschmelzung des aristotelischen Systems mit der christlichen Philosophie durch den Lieblingsschüler Alberts, Thomas von Aquin (1225—74). Er stammte aus einem italienischen Grafengeschlecht und studierte zunächst an der Universität Neapel, wo er gegen den Willen seiner Familie in den Dominikanerorden eintrat. Seine philosophischen und theologischen Studien setzte er dann an den Universitäten von Cöln und Paris fort. An beiden Orten, sowie auch in Rom, Bologna und Neapel hat er mit dem größten Erfolge gelehrt und zugleich eine gewaltige literarische Tätigkeit ausgeübt. Sein philosophisches Hauptwerk ist die „Summa contra gentiles" (d. h. „Systematische Widerlegung der Heiden", 1261—64). Er sucht darin die Wahrheit der christlichen Weltanschauung mit philosophischen Argumenten zu beweisen und damit unvereinbare Systeme, wie das atomistische des Demokrit, das naturalistische des Averroës u. a. zu widerlegen.

Auch den Inhalt der christlichen Lehre selbst hat er in seiner (unvollendeten) Summa theologiae (d. h. „System der Theologie", 1271 ff.) umfassend darzustellen unternommen.

Thomas hat die schwierige Aufgabe, dem christlichen Gedankenkreis das ihm wesensfremde aristotelische System einzugliedern, mit klugem und freiem Sinn gelöst und dadurch die Gefahr, die der geistigen Herrschaft der Kirche durch den Averroismus und seine Auslegung des Aristoteles drohte, beschworen.

Persönlich war dieser gelehrte und scharfsinnige Philosoph zugleich ein gläubiger Christ von glühender Andacht und weltvergessender Beschaulichkeit. Gerühmt wird seine innige Anhänglichkeit an Verwandte und Freunde und seine demütige Bescheidenheit, womit er alle Ehrungen, auch solche von seiten des Papstes) zurückwies.

Eine Zeit lang wurden übrigens auch seine Lehren wegen Neuerungssucht (heute würde man sagen: wegen „Modernismus" angefochten, aber die Kirche erwies sich damals noch entwicklungsfähig, und so wurde Thomas bald als Doctor angelicus (d. h. der engelgleiche Lehrer) und „Fürst der Scholastik" hoch gefeiert. 1323 wurde er heilig gesprochen, 1567 zum „Kirchenlehrer", 1880 zum „Patron aller katholischen Schulen" erklärt. —

Die Scheidung von *Vernunft* und *Glaube*, Philosophie und Theologie vollzieht er in Übereinstimmung mit seinem Lehrer Albertus Magnus. Und gerade vermittelst dieser Scheidung gelang ihm die Einordnung des aristotelischen Systems. Denn dieses erstreckte sich im wesentlichen nur auf das Gebiet der „Vernunft".

Philosophische Vernunfteinsichten und übervernünftige Glaubenslehren können nach Thomas sich nie widersprechen, weil beide aus derselben Quelle, der göttlichen Weisheit, kommen. Nie kann die Vernunft, wenn sie von richtigen Prinzipien ausgeht und richtig folgert, zu Ergebnissen gelangen, die dem Glaubensinhalt widersprechen. Die übervernünftigen Glaubenslehren, wie z. B. die Lehre von der Trinität, von der Anwesenheit Christi im Altarsakrament, von der Auferstehung des Fleisches usw., können zwar von der Vernunft nicht bewiesen werden, wohl aber können sie durch Vergleiche in gewissem Grade dem Verständnis näher gebracht und Einwände gegen sie können widerlegt werden. Während ältere Scholastiker wie Anselm von Canterbury noch ein restloses Begreifen des Glaubensinhalts angestrebt hatten, wird so von Thomas die Tragweite der Vernunfteinsicht mehr beschränkt. Dabei ist aber auch er der Ansicht, daß in der Offenbarung gar manche Vernunftwahrheiten enthalten seien[106]. Außerdem weist er der Vernunft die Aufgabe zu, die natürlichen Grundlagen, d. h. die vernünftigen Voraussetzungen des Glaubens (praeambula fidei) zu beweisen, so die Existenz eines persönlichen Gottes, die Erschaffung der Welt durch ihn usw. Auch die Beweise für die Göttlichkeit der Offenbarung, nämlich Wunder und Weissagungen der Offenbarungsträger, hat die Vernunft zu prüfen. Jedoch alle diese Vernunftbeweise können den Glauben zwar als vernünftig dartun, aber ihn nicht logisch erzwingen; es gehört dazu — abgesehen von der Mitwirkung der göttlichen Gnade — ein Willensakt. Allein dieser Glaube vergewaltigt in keiner Weise die Vernunfteinsicht, sondern erhöht und vollendet sie — wie überhaupt der Grundsatz gilt: gratia naturam non tollit, sed perficit, d. h. die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern bringt sie erst zu ihrer reinen und vollen Entfaltung. Darum sollen Religion und Theologie nicht von der menschlichen Natur und Kultur sich abwenden, sondern sie durchdringen und ihnen damit höhere Weihe verleihen.

---

[106] Daß die „Offenbarung" solcher Wahrheiten nicht überflüssig gewesen sei, begründet er damit, daß dieselben sonst nur von wenigen, viel später und nicht ungetrübt von Irrtum erkannt worden wären.

§ 9. Die thomistische Erkenntnislehre.

In seiner Lehre von der Erkenntnis ist Thomas Realist in dem Sinne, daß er die Existenz einer vom erkennenden Subjekt unabhängig bestehenden Wirklichkeit einfach voraussetzt. Alles Erkennen besteht nun nach ihm in einer gewissen Verähnlichung von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt. Das Subjekt nimmt dabei das Objekt (den Gegenstand) seiner Form nach in sich auf. Dieser Bewußtseinsinhalt heißt Species (gewöhnlich unzulänglich mit „Bild" übersetzt). Die Species ist sinnlich (sensibilis), sofern sie auf Sinneseindrücken beruht; sie ist geistig (intelligibilis), sofern das Denken das allgemeine Wesen des Objekts (das Universale in re) erfaßt. (Da dieses nicht sinnlich-anschaulicher Art ist, so paßt für die Species intelligibilis die Übersetzung „Bild" nicht.)

Die Species ist nicht das, was erkannt wird, nicht das Objekt des Denkens, sondern sie ist Erkenntnismittel: sie ist „intentio", d. h. Richtung des Bewußtseins auf den Gegenstand, also dessen „Vorstellung". Das, was in der Vorstellung gemeint ist und erkannt wird, ist der Gegenstand selbst.

Wenn es heißt, daß dieser Gegenstand vom Erkennenden seiner „Form" nach aufgenommen wird, so soll dies nicht bedeuten, daß er mit seiner realen Existenz irgendwie in das Subjekt herüberwandert. Vielmehr wird dem erkannten Gegenstand eine zweifache Seinsweise zugesprochen. Er existiert „an sich" real „außerhalb des Geistes", und er existiert ideal (idealiter) im Geiste"[107].

Außerhalb des Subjekts existieren die Gegenstände als individuelle in ihrer konkreten Bestimmtheit, aber nur die Species sensibilis, d. h. der reine Empfindungsgehalt der Wahrnehmung (der ja für sich noch keine „Erkenntnis" ist), trägt individuellen Charakter; die Species intelligibilis dagegen (d. h. der Verstandesbegriff) erfaßt das allgemeine Wesen (Universale) der Dinge.

Nur „indirekt, durch Reflexion" kann der Verstand auch das Individuelle erkennen. Neben der Fähigkeit, die Begriffe (Species intelligibilis) durch Abstraktion von den anschaulichen Vorstel-

[107] Damit ist die Notwendigkeit eines subjektiven Moments in allem Erkennen anerkannt. Der Grundsatz wird aufgestellt: similitudo rei percipitur in intellectu secundum modum intellectus et non secundum modum rei, d. h. die Erkenntnis vollzieht sich entsprechend der Seinsweise des Intellekts und nicht der des Gegenstands. (Was allerdings keine subjektive Fälschung des Objekts bedeuten soll.) — „Außerhalb des Geistes" und „im Geiste" sind natürlich nicht im räumlichen Sinne zu verstehen.

lungen (Species sensibiles) zu bilden, besitzt der Verstand auch das Vermögen zu „urteilen", das erklärt wird als ein „Verbinden und Trennen durch Bejahen und Verneinen"[108]. So kann der Verstand über das Einzelne urteilen, er kann es unter die allgemeinen Begriffe unterordnen und nachweisen, daß das Allgemeine (wir würden sagen: das Gesetz) im Einzelnen herrscht. Aber freilich, er kann das Einzelne nicht aus dem Allgemeinen ableiten.

Von den in der Erkenntnis der materiellen Wirklichkeit zusammen wirkenden Faktoren, Sinnlichkeit und Verstand, wird die erstere als „passiv" charakterisiert, weil sie ihre Species (die Empfindungen) durch Eindrücke von außen empfängt. Der Verstand dagegen ist aktiv (intellectus agens), indem er abstrahiert und subsumiert, verbindet und trennt. Alle Erkenntnis des Verstandes aber geht von den sinnlichen Eindrücken aus[109] und hat an diesen ihr Material. (Insofern ist Thomas' Erkenntnislehre empiristisch.) Es gibt keine angeborenen Vorstellungen; an sich gleicht der Verstand einer unbeschriebenen Tafel (tabula rasa; vgl. S. 82)[109]. Da aber der Verstand vom Allgemeinen zum weniger Allgemeinen geht, muß man annehmen, daß in ihm die Fähigkeit besteht zur Bildung der allgemeinen Begriffe wie Seiendes (ens), Gegenstand (res), etwas (aliquid), Eins (unum) usw., auch der (schon von Aristoteles zusammengestellten) Kategorien, wie Substanz, Quantität, Qualität usw. Ebenso müssen die uns unmittelbar einleuchtenden allgemeinsten Sätze wie: Das Ganze ist größer als sein Teil; Alles hat seinen hinreichenden Grund; der Satz der Identität usw. dem Keime nach im Geiste angelegt sein. Diese Fähigkeit des Geistes, die allgemeinsten Begriffe und Grundsätze aus sich zu entwickeln, heißt bei Thomas habitus principiorum[110].

Das Vermögen nun, auf der Grundlage dieser Prinzipien die Verstandeserkenntnis weiter zu verarbeiten, durch Schlußfolgerungen neue Erkenntnisse zu gewinnen, insbesondere von der Erkenntnis der sinnlichen Wirklichkeit zum Übersinnlichen vorzudringen, nennt Thomas „Vernunft" (ratio).

---

[108] operatio intellectus, secundum quam componit et dividit affirmando et negando.

[109] Omnis nostra cognitio intellectualis incipit a sensu. Ebenso gilt für Thomas der scholastische Satz: „Nichts ist im Intellekt, was nicht vorher im Sinn war."

[110] Der „Habitus" wird unterschieden von dem bloßen „Vermögen" und dessen Betätigung. Er ist das, was die Wirksamkeit des Vermögens in ganz bestimmter Weise leitet; ferner sie leicht und gewissermaßen natürlich (und angenehm) macht.

§ 10. Die thomistische Metaphysik.

Für Thomas' Metaphysik sind die aristotelischen Begriffe „Form" und „Materie" von grundlegender Bedeutung. Er unterscheidet „inhärente" (anhängende) und „subsistente" (für sich existierende) Formen. Bei den körperlichen Dingen, einschließlich der Pflanzen und Tiere, besteht das Wesen aus Materie und inhärenter Form. Die Menschen sind die einzige Gattung, bei der die Materie mit einer „subsistenten" Form verbunden ist, d. h. einer solchen, die auch ohne Leib existieren kann. Die Menschenseelen bilden die niederste Art der „subsistenten" Formen, über ihnen stehen als reine Intelligenzen die Engel (deren Hierarchie Thomas im Anschluß an Dionysius Areopagita konstruiert) und zu oberst Gott als die absolute Form.

Wirkliche Wesen (primae substantiae) sind, wie Thomas mit Abälard annimmt, nur die Einzelwesen. Und zwar erhalten nach ihm die körperlichen Wesen ihre Individualität durch die bestimmte, quantitativ abgegrenzte Materie (materia individualis oder signata), die ihnen zugehört. Die rein geistigen Wesen sind an sich schon Individualitäten; jedes bildet sozusagen seine eigene Art.

Das Universale als solches ist ein Gedachtes, das nur im Geiste existiert: vorbildlich (ante rem) im göttlichen, nachbildlich (post rem) im menschlichen Geiste. In den Dingen (in re) existiert es als deren übereinstimmende Wesenheit, die aber nichts von dem Individuellen Gesondertes ist (wohl aber vom Geist unter Abstraktion von den individuellen Verschiedenheiten gedacht wird).

Die Existenz Gottes kann nach Thomas aus der sichtbaren Welt durch die Vernunft mit Sicherheit erschlossen werden. Von den fünf Hauptbeweisen, die er beibringt, schließt der erste von der Bewegung auf eine oberste bewegende Ursache; der zweite daraus, daß die Dinge nicht aus sich sein können, auf eine aus sich seiende Ursache; der dritte von der Zufälligkeit der Dinge auf ein notwendiges Wesen; der vierte von der abgestuften Vollkommenheit der Dinge auf ein absolut vollkommenes Wesen; der fünfte von der Zweckmäßigkeit in der Natur auf ein höchstes, zwecksetzendes und daher intelligentes Wesen als Ursache.

Alle diese Beweise gehen von der in der Erfahrung gegebenen Welt aus; sie sind also a posteriori, d. h. empirischer Natur; den ontologischen Beweis Anselms (der a priori aus dem bloßen Begriff Gottes erfolgt) lehnt Thomas ab.

Gott ist reine Aktualität (actus purus), d. h. Alles, was Gott ist und sein kann, ist er auch wirklich (jede bloße Möglichkeit oder „Potentialität" ist ihm fremd. Er existiert vermöge seiner Wesenheit, aber er darf nicht als Ursache seiner selbst (causa sui) bezeichnet werden, weil er sonst hätte wirklich sein müssen, bevor er wirklich wurde (wobei er richtig erkennt, daß wir beim Ursachverhältnis notwendig eine Zeitfolge mitdenken). Gott ist das aus sich und durch sich subsistierende Sein, er schließt die ganze Fülle und Vollkommenheit des Seins in sich; er ist darum ein unendlich vollkommenes Wesen. Er ist auch absolut einfach; wenn wir ihm viele Vollkommenheiten beilegen, so geschieht dies, weil wir sein Wesen bald unter diesem, bald unter jenem Gesichtspunkte betrachten. Überhaupt ist uns eine adäquate Erkenntnis Gottes nicht möglich. Dem Menschlichen entnommene Begriffe wie Verstand, Wille usw. können wir nur in „analoger" Weise auf Gott übertragen, indem wir — „auf dem Wege der Steigerung" (via eminentiae) alles Wertvolle ihm in unendlichem Maße beilegen. Mit diesem Vorbehalt dürfen wir sagen: Als absolut vollkommenes Wesen ist Gott zugleich absolute Intelligenz; dabei ist das erste Objekt seiner Erkenntnis *er selbst*. In sich erkennt er aber auch alles, was er verursachen kann, also auch alles, was überhaupt möglich und wirklich ist; und zwar erkennt er dies nicht nur in seiner allgemeinen, sondern auch in seiner individuellen Beschaffenheit. So sind die Ideen als Urbilder aller Dinge in Gott; ihre Vielheit erklärt sich daraus, daß Gott in vielfacher Weise nachahmbar ist.

Gott ist nicht bloß absolute Intelligenz, sondern auch absoluter Wille. Das Objekt dieses Willens ist in erster Linie er selbst, in zweiter sind es die Dinge. Sich als das unendlich vollkommene Wesen will er notwendig, die Dinge dagegen *frei*; er braucht sie nicht zum Zweck seiner absoluten Vollkommenheit und Seligkeit.

Daß Gott aus drei Personen besteht, das zu erkennen oder auch nur (nachdem es geoffenbart) zu begreifen, übersteigt nach Thomas die menschliche Vernunft. Jedoch sucht er ihr dieses Dogma näher zu bringen durch folgende Erwägung. Indem Gott sich selbst erkennt, geht aus ihm der adäquate Gedanke seiner selbst hervor (d. i. der Logos, das Wort, der Sohn), und indem Gott sich selbst will, geht aus Vater und Sohn die Liebe hervor (der hl. Geist).

Der tiefste Unterschied zwischen Gott und der Welt besteht darin, daß nur Gott durch sein Wesen allein existiert, während alles übrige einer äußeren Ursache bedarf, die ihm Existenz verleiht.

Daß Gott die Welt geschaffen und zwar nicht aus einer vorher existierenden Materie, sondern aus nichts, läßt sich somit, wie Thomas meint, aus der Vernunft beweisen, dagegen nicht, daß sie einen zeitlichen Anfang nehmen mußte. Dies beruhte vielmehr auf Offenbarung.

Der Zweck der Weltschöpfung ist die Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit und Güte in den Geschöpfen. Gottes Vorsehung lenkt den Weltlauf nicht nur im allgemeinen, sondern auch im einzelnen diesem Zweck zu. Die Existenz des Übels widerspricht dem nicht. Das Übel ist eigentlich nur ein Nichtseiendes, ein Mangel, der (in den Teilen) notwendig ist, um der Vollkommenheit des Ganzen willen.

Auch die Psychologie trägt bei Thomas z. B. einen metaphysischen Charakter, insofern er besonderen Nachdruck auf die Immaterialität und Unsterblichkeit der Menschenseele legt. Diese ist (wie auch die Pflanzen- und Tierseele) „Entelechie", Lebensprinzip des organischen Körpers. Aber bei den Naturwesen ist die Seele eine „inhärente" Form, die mit dem Organismus entsteht und vergeht, und insofern materieller Art. Bei dem Menschen ist sie „subsistent", d. h. auch für sich existenzfähig und damit geistig. Thomas sucht dies (im Anschluß an Albertus Magnus) dadurch zu beweisen, daß der Intellekt nicht körperlich sei, weil keine körperliche Tätigkeit auf sich reflektieren könne; auch sei er nicht an ein körperliches Organ gebunden, weil sonst nicht die Erkenntnis des Geistigen (des Allgemeinen, „Intelligibeln") möglich sei. Thomas will damit nicht die enge Beziehung, ja eine gewisse Abhängigkeit des Geistes vom Körper leugnen. Für ihn ist nicht wie für Augustin die Seele allein der wahre Mensch, noch stehen sich Leib und Seele wie zwei selbständige Substanzen gegenüber, sondern sie vereint bilden erst den Menschen. (Wie freilich das Verhältnis des Physischen und Psychischen näher zu denken sei, bleibt unbestimmt.)

Thomas weist darauf hin, daß der Mensch unter den Geschöpfen das relativ größte Gehirn habe, ferner, daß körperliche Krankheit und Schwäche die geistige Tätigkeit behindere. Er erklärt dies daraus, daß die Seele beim Denken der anschaulichen Vor-

stellungen (species sensibiles) bedürfe, die ja von den Sinnesorganen geliefert würden. Gegen die Immaterialität und Selbständigkeit der Seele aber beweise dies nichts. Diese Selbständigkeit der menschlichen Seele wird (im Unterschied von Averroës vgl. S. 127) auch gegenüber dem göttlichen Geiste festgehalten.

Aus dem Charakter der Seele als immateriellen Wesens wird ihre „Incorruptibilität" (Unzerstörbarkeit) abgeleitet; denn jede „Corruption" besteht in der Trennung von Form und Materie; die Seele aber ist bloße Form. Auch die natürliche Sehnsucht der Seele nach Unsterblichkeit spricht für diese. Da während des Lebens das Erkennen notwendig der Sinneseindrücke bedarf (wenn schon das Denken selbst, wie auch das Wollen nicht an ein leibliches Organ gebunden ist), so muß angenommen werden, daß das Erkennen nach dem Tode ein rein geistiges sei. Eine Präexistenz der Seele nimmt Thomas nicht an, er lehrt vielmehr, daß die Seele von Gott dem Leibe eingeschaffen wird, wenn der Embryo ein bestimmtes Entwicklungsstadium erreicht habe. Während des Lebens ist die Seele (wie das schon Aristoteles gelehrt hatte; vgl. S. 81) die Wesensform („Entelechie") des Leibes, d. h. das Prinzip, das ihn zu einem menschlichen Leib macht; sie ist ferner das bewegende Prinzip und damit Träger der vegetativen und sensitiven Funktionen (d. h. des Lebensprozesses und der sinnlichen Bewußtseinsvorgänge); sie ist endlich Prinzip des eigentlichen Denkens und Wollens. Diese Vermögen wurzeln in der Seele als solcher, während die übrigen auf ihrem Verhältnis zum Leibe beruhen. Nicht mehrere Seelen sind also im Menschen wirksam, sonderu nur die eine Seele mit verschiedenen Kräften. Durch die Beziehung zu ihrem (besonderen) Leibe unterscheiden sich auch die Seelen die Materie ist insofern der Grund ihrer Individualität (principium individuationis). Als „individuelle vernünftige Substanz" ist der Mensch „Person" — womit freilich nur gemeint ist: Exemplar der Menschengattung. „Die psychologische Analyse und die ästhetisch-ethische Wertung der Persönlichkeit im Sinne einer eigengestalteten reichen und entwicklungsfähigen ursprünglichen Sonderart, im Sinne einer Fülle des individuellen geistigen Lebens, welche die Persönlichkeit von der bloße Nummern darstellenden Menge sich abheben läßt, liegt nicht im Gesichtskreis und Forschungsgebiet der „unpersönlichen Scholastik" (Bäumker).

An eigentlich „geistigen" Kräften (Vermögen) des Menschen werden zwei[111] unterschieden: Erkennen und Wollen. Beide zerfallen wieder in zwei scharf von einander sich abhebende Stufen: Die sinnliche und die vernünftige. Da von dem ersteren schon früher die Rede war, so können wir uns hier auf das Wollen beschränken. Es setzt das Erkennen voraus: in jedem Wollen wird ja etwas gewollt; die Vorstellung von diesem Etwas aber ist das intellektuelle Moment in jedem Wollen. Wie dem Intellekt die Fähigkeit des sinnlichen Empfindens, so ist dem (vernünftigen) Wollen das sinnliche Begehrungsvermögen untergeordnet, dessen lebhafte Erregungen die Leidenschaften (passiones animae) sind. Der Wille selbst strebt zwar nach dem Guten (in seiner Allgemeinheit) und insbesondere nach der Vernunftbetätigung, die zugleich seine wahre Glückseligkeit ausmacht, mit Notwendigkeit. Aber in bezug auf die einzelnen Güter ist er „indifferent" frei; es sei denn, daß diese Güter als notwendige Mittel zur Glückseligkeit erkannt werden.

§ 11. Die thomistische Ethik.

Wenn auch die Glückseligkeit als das notwendige und höchste Ziel des Willens bezeichnet wird, so trägt die thomistische Ethik doch nicht einen eudämonistischen oder gar hedonistischen Charakter. Im Einklang mit der aristotelischen geht sie vielmehr von dem Grundgedanken aus, daß die menschliche Kultur nicht auf passiven Genuß, sondern auf Betätigung angelegt sei; daß aber diese Betätigung um so mehr den Menschen zugleich beglücke, je vollkommener sie sich vollziehe. Das höchste Ziel der Menschen (wie aller Wesen) ist also Vollkommenheit — die zugleich Verähnlichung mit Gott darstellt —, aber diese Vollkommenheit bedingt zugleich Glückseligkeit.

Gegenüber der Frage, welches die wertvollste Betätigung des Menschen sei, ist Thomas (wie Aristoteles) Intellektualist. Das Erkennen, nicht das Wollen (das ja die Erkenntnis voraussetzt und von ihr abhängig ist) gilt ihm als die edelste Tätigkeit. Das wertvollste Objekt der Erkenntnis aber ist Gott. In der Erkenntnis Gottes (mit der sich die Liebe zu Gott unmittelbar verbindet) besteht also die höchste menschliche Glückseligkeit. Nun ist

[111] Die uns jetzt geläufige Dreiteilung der Bewußtseinsvorgänge in Denken, Wollen und — Fühlen ist erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts aufgekommen.

freilich die Gotteserkenntnis in diesem Leben (sowohl die Glaubenserkenntnis wie die „demonstrative" der Vernunft) nur unvollkommen. Die volle Beseligung wird der Seele erst im Jenseits durch die (immerdauernde) intuitive Erkenntnis Gottes zuteil.

Erreicht aber wird diese ewige Seligkeit nur durch ein gläubiges, frommes und tugendhaftes Leben. Die Norm des tugendhaften Handelns ist das göttliche Gesetz, das durch die Vernunft[112] (das „natürliche" Licht) erkannt wird. Das Bewußtsein dieses Gesetzes im einzelnen konkreten Fall ist das „Gewissen" (Synteresis). Nur wenn eine Handlung nach ihrem Inhalt, ihrem Zweck (der Absicht) und ihren begleitenden Umständen mit dem Sittengesetz übereinstimmt, ist sie sittlich gut. Das Böse ist ein Mangel an dieser Übereinstimmung mit dem Gesetz; also eigentlich nichts Positives, sondern nur ein Fehlen, ein Nichtvorhandensein, ein „Defekt" des Willens: ein Nichtbefragen und Nichtachten der sittlichen Vernunft; „dieser Defekt aber ist freiwillig, denn es steht in der Gewalt des Willens, ihn zu wollen oder nicht zu wollen". Von hier aus soll denn auch Gott, trotzdem er alles bebewirkt, von der Schuld an der menschlichen Sünde entlastet werden. „Gott ist zwar die Ursache der Wirklichkeit der Sünde (actus peccati), aber nicht die der Sünde, denn er verursacht nicht, daß diese Wirklichkeit mit einem Defekt behaftet ist" — eine ebensowenig wie bei Augustin wirklich überzeugende Theodicee.

Die sittliche Tugend wird als ein „Habitus" (vgl. S. 132) bezeichnet, vermöge dessen der Wille nicht bloß (kraft seiner „Freiheit") fähig ist zum sittlichen Handeln, sondern auch geneigt dazu und geübt darin. Thomas unterscheidet (im Anschluß an die antike Ethik) die vier Kardinaltugenden: Weisheit (Klugheit), Mäßigkeit, Tapferkeit (Starkmut) und Gerechtigkeit. Über diese „natürlichen" Tugenden aber stellt er die („übernatürlichen" („eingegossenen"): Glaube, Hoffnung und Liebe. Thomas ist zwar in seinem ethischen Urteil nicht so rigoristisch wie Augustin, aber auch nach ihm ist die Menschennatur durch die Erbsünde so verderbt, daß sie schon zur Verwirklichung der natürlichen Tugenden, und noch viel mehr zur Aneignung der übernatürlichen und damit auch zur Erreichung der ewigen Seligkeit des göttlichen Gnadenbeistandes notwendig bedarf. Dieser aber wird dem Menschen

[112] In ihrer Beziehung auf das Handeln wird sie als „praktische" Vernunft bezeichnet. Tatsächlich sind damit die obersten Werturteile und die aus ihnen entspringenden Normen des Wollens gemeint.

hauptsächlich zu teil durch die von der Kirche gespendeten „Sakramente", welche „die Gnade nicht bloß bezeichnen, sondern zugleich bewirken". Auch für das sittliche Gebiet gilt, daß die „Übernatur" erst die Natur zur Vollendung bringt.

Nicht nur die Individualethik, sondern auch die Sozialethik hat Thomas ausgeführt. Er ist mit Aristoteles darin einverstanden, daß der Mensch von Natur zur Gemeinschaft, insbesondere auch zum Leben im Staate, bestimmt sei; sein Geselligkeitstrieb, seine Hilfsbedürftigkeit und Sprachfähigkeit beweise dies. Und so ist in der Menschennatur auch ein natürliches Gesetz (lex naturalis) für das staatliche Leben (so gut wie für das Individualleben), gegeben, das (ebenso wie jenes) auf Gott zurückgeht. Der Zweck des Staates ist: die Tugend zu verwirklichen; und aus diesem Zweck sind alle einzelnen Bestimmungen des „Naturrechts" zu entwickeln. Aber diese staatliche („bürgerliche") Tugend hat lediglich Wert für das Diesseits; sie macht nicht die ganze Bestimmung des Menschen aus. Das Jenseits ist unser wahres Vaterland; und weil die Kirche uns den Zugang zur Seligkeit im Jenseits vermittelt, so ist sie dem Staate übergeordnet. Sie wird zwar dem staatlichen Leben, wie auch anderen Kulturgebieten, eine gewisse Selbständigkeit zugestehen, aber in allem Wesentlichen, in allem, was die ewige Bestimmung der Menschen betrifft, wird sie die oberste Leitung haben müssen (nicht um ein bloßes Streben nach Macht zu befriedigen, sondern zum wahren Nutzen der Menschen, die ihrer Leitung anvertraut sind). Dem Papste müssen alle christlichen Könige untergeben sein, „wie unserem Herrn Jesus Christus selber". In der Hand des Papstes nämlich soll sich alle kirchliche Gewalt konzentrieren.

Diese Ansichten sind übrigens nicht Thomas allein eigen, er teilt sie mit älteren Verfechtern der päpstlichen Obergewalt in dem welthistorischen Streit zwischen Papsttum und Kaisertum, der unter Gregor VII. (1073—85) begonnen hatte.

Es ist darum wohl begreiflich, daß die Päpste für das thomistische System eingetreten sind und ihm die Herrschaft innerhalb der kirchlichen Philosophie verschafft haben. So ist die historische Wirkung dieses Systems seit Jahrhunderten eine überaus mächtige und weitgreifende gewesen[113]. Erwähnt sei, daß seine Bedeutung

---

[113] Erwähnt sei, daß Dante in seiner divina commedia Thomas' Gedankenwelt gewissermaßen ins Künstlerische übertragen hat; freilich tritt er für eine Nebenordnung von Staat und Kirche, Kaisertum und Papsttum ein.

in den letzten Jahrzehnten noch gewachsen ist, seitdem Papst Leo XIII. durch seine Encyclica Aeterni Partis vom 4. August 1879 die Philosophie des hl. Thomas als die rechte Philosophie anerkannt und ihre Wiederbelebung und Verbreitung aufs wärmste empfohlen hat. Auf dem Boden dieser Philosophie sollten die katholischen Denker sich wieder einigen; durch sie könnten die Irrtümer der modernen Philosophie widerlegt werden, und in dem Rahmen dieses Systems könnten alle wirklichen Errungenschaften der modernen Wissenschaft Aufnahme und die richtige Deutung finden.

§ 12. Würdigung des thomistischen Systems.

Unsere Darstellung dürfte gezeigt haben, daß in der Tat das thomistische System vieles enthält, was auch heute noch wertvoll ist. Aber unannehmbar für einen modern denkenden Menschen ist die grundsätzliche Überordnung des Glaubens über die Vernunft, wie die der Kirche über den Staat. Da vor allem das Verhältnis von Glaube und Vernunfterkenntnis für die Philosophie wichtig ist, soll die thomistische Lehre hierüber noch kurz erwogen werden. Der Grundsatz, daß der von der kirchlichen Autorität vertretene Glaube einerseits, und Vernunft und Wissenschaft anderseits sich unmöglich widersprechen könnten, mag immerhin von Thomas und vielen seiner Anhänger in der ehrlichen Überzeugung vertreten werden, daß dadurch die Freiheit des Denkens und Forschens nicht beinträchtigt werde: tatsächlich führt er zu einer Unterwerfung der Vernunft unter den Glauben und zu einer tiefgreifenden Beschränkung ihrer Freiheit. Denn wenn der Forscher zu Ergebnissen gelangt, die nicht der kirchlichen Lehre entsprechen, so muß er eben diese Ergebnisse für falsch halten, wenn auch gewichtige Gründe und wiederholte Prüfung für sie sprechen. Das fordert von ihm, ganz im Geiste des Thomismus, die kirchliche Autorität. Insbesondere bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß das Vatikanische Konzil als Glaubenswahrheit definiert hat: „daß Gott der Eine und Wahre, unser Schöpfer und Herr, durch die geschaffenen Dinge mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft mit Sicherheit erkannt (certo cognosci) [114] werden könne."

[114] Der „Anti-Moderniteneid" von 1910 fügt noch verschärfend hinzu: „und bewiesen" (demonstrari). — Das Vaticanum lehrt ferner, daß Wunder und Weissagungen ganz sichere Zeichen der göttlichen Offenbarung seien und dem Verständnis aller entsprächen. Hier geht der Eid ebenfalls darüber hinaus durch den Zusatz, daß jene Zeichen dem Verständnis aller Zeiten und Menschen, auch der Gegenwart, angemessen seien.

Nun mögen die von Thomas beigebrachten Gottesbeweise für solche, die einen festen Glauben an einen persönlichen Gott besitzen, volle Beweiskraft zu haben scheinen; wo ein solcher Glaube nicht unterstützend wirkt, oder sein Einfluß durch sorgfältige Selbstkritik ausgeschaltet wird, da wird man ihnen im besten Fall einen gewissen Wahrscheinlichkeitswert zuerkennen können (zumal da auch das Theodiceeproblem keine befriedigende Lösung findet). Und würde auch das thomistische System selbst eine dementsprechende Umgestaltung seiner Erkenntnislehre — und gerade diese enthält viel Beachtenswertes — zulassen: die kirchliche Autorität hat eine so tiefgreifende Umbildung allen, die ihrem Einfluß unterstehen, verboten. Ähnliches gilt für die thomistische Metaphysik, Ethik und Staatslehre.

§ 13. Roger Bacon, Duns Scotus und Occam.

Eine vom Thomismus verschiedene philosophische Richtung fand hauptsächlich im Franziskaner-Orden Pflege. Der Engländer Roger Bacon (1214—94) — ein berühmter Lehrer an der Universität Oxford — ist durch sein Interesse für empirische Naturforschung eine geradezu auffällige Erscheinung in einer Zeit, der es als selbstverständlich galt, daß man die Natur aus den Büchern des Aristoteles kennen lernen müsse. Bacon (ein Vorläufer seines bekannten Namensvetters Francis Bacon) fordert mit aller Energie die Hinwendung von den Autoritäten zu den Sachen, von der dialektischen Begriffszergliederung zu der Erfahrung, von den Büchern zur Natur. Nur wer den Grund der Erscheinungen durch Erfahrung findet, der besitzt nach ihm ein wirkliches Wissen. Dabei unterscheidet er sinnliche und innere, geistige Erfahrung. Auf die erstere gründet er die Naturwissenschaft, auf die letztere (die er auf göttliche Erleuchtung zurückführt) die Erkenntnis des Übersinnlichen. Für die Naturforschung fordert er (freilich vergebens) mathematische Schulung und quantitative Bestimmung der Beobachtungen. Er selbst hat in seinem Hauptwerk (Opus maius, d. i. „Größeres Werk") die Mathematik, Optik und Astronomie bearbeitet. Als Kind seiner Zeit erweist er sich darin, daß er der Astrologie ergeben ist. —

Es hing mit dem Wettstreit der beiden Bettelorden zusammen, daß die schärfste Opposition gegen das System des großen Dominikaners Thomas von dem Franziskanerorden ausging. Der be-

deutendste Kritiker des hl. Thomas war der Engländer Johannes Duns Scotus (c. 1270—1308). Wegen seiner scharfsinnigen Begriffsunterscheidungen nannte man ihn doctor subtilis. Die von ihm begründete skotistische Schule ist neben der thomistischen während der letzten Jahrhunderte des Mittelalters die bedeutendste gewesen. Dazu trat dann noch durch Duns' Schüler, Wilhelm von Occam[115] († 1347) eine Erneuerung der nominalistischen Schule. Da Occam vielfach nur die philosophischen Gedanken von Duns zur schärferen Ausgestaltung bringt, so können ihre Ansichten zusammen dargestellt werden.

Gegenüber der Tendenz des Thomas, das Gebiet der Vernunfterkenntnis möglichst weit in das Metaphysische und damit in die Region des Glaubens vorzuschieben, denken diese seine Gegner weit kritischer über die Tragweite der Vernunfterkenntnis.

Schon Duns lehrte, durch die Vernunft könne nicht erkannt werden, daß Gott allmächtig, und daß seine Anschauung höchster Zweck unseres Daseins sei; ebensowenig, daß unserer Seele Unsterblichkeit zukomme. Occam fügt hinzu, daß auch die sog. Gottesbeweise durchaus nicht mit Sicherheit das Dasein eines Gottes erkennen ließen; auch sei unbeweisbar, daß der Wille allein durch ein unendliches Gut (Gott) befriedigt werden könne, ja, daß er auch nur fähig sei, ein solches zu besitzen; endlich zeige die innere Wahrnehmung lediglich einzelne seelische Vorgänge, nicht eine immaterielle Seelensubstanz[116]; unabhängig von der Erfahrung (a priori) lasse diese sich aber auch nicht erweisen.

Die kritische Versetzung der überlieferten Beweise für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele bedeutet für Duns und Occam nicht, daß sie auch den Glauben an Gott und Unsterblichkeit aufgeben[116a]. Sie lehren, daß der Glaube der Beweise gar nicht bedürfe, da er durch Gottes Gnade denen verliehen werde, die guten Willens seien. Der Glaube bleibt also bei ihnen unerschüttert, aber indem sie mehr den „übervernünftigen", irrationalen Charakter des Glaubensinhalts betonen und auf die Dienste der Vernunft zum Beweis der Praeambula fidei viel weniger Anspruch erheben,

---

[115] Er lehrte wie sein Meister in Oxford und Paris. Im Kampfe Philipps des Schönen und Ludwigs von Bayern mit den Päpsten stand er auf Seiten der Staatsgewalt.

[116] Diese durchaus zutreffende Ansicht ist in der neueren Philosophie erst durch Hume (1711—1776) wieder zur Geltung gebracht worden.

[116a] Ähnlich ist die Sachlage bei Kant.

geben sie der Vernunft (trotz, ja wegen der Einschränkung ihres Geltungsbereichs) eine selbständigere Stellung gegenüber dem Glauben. Indem sie den rationalen und damit den Erkenntnischarakter des Glaubens zurücktreten lassen, vielmehr im Fühlen und Wollen seine Hauptbedeutung sehen, erscheint ihnen die Theologie als vorwiegend praktische Disziplin, die der Philosophie als einer theoretischen nicht über-, sondern nebengeordnet sei.

Während Duns in der Auffassung des Erkenntnisprozesses selbst und in der Universalienfrage keine prinzipiellen Abweichungen von Thomas zeigt, stimmt Occam in beiden Punkten mit seinem Lehrer nicht überein. Er hält die Annahme von (sensibeln und intelligibeln) Spezies bei der Erkenntnis für überflüssig; es sei das eine unnütze Verdoppelung der Wirklichkeit, insofern sie noch einmal als Spezies im Geiste gesetzt werde. Zur Erklärung des Erkenntnisvorganges genüge das Erkenntnisvermögen und der Gegenstand; der Begriff sei nichts weiter als der Erkenntnisakt, sofern er auf den Gegenstand sich beziehe. Er verhält sich zum Gegenstand nicht wie ein Bild zum Original, sondern wie ein Zeichen (Terminus) zum Bezeichneten[117] (freilich ist er kein willkürliches, sondern ein natürliches Zeichen). Occam erkennt auch ganz richtig, daß wir zwar gewöhnlich in und mit den Begriffen die Gegenstände meinen, daß wir aber auch die Begriffe selbst zum Objekt unseres Denkens machen können. Danach teilt er die Wissenschaften ein in „reale" und „rationale" (d. i. „ideale").

In der Universalienfrage vertritt Occam den Nominalismus (in gemäßigter Form). Das Universale ist lediglich Produkt des Verstandes. Während wir in der Wahrnehmung das Anschauliche bestimmt erfassen, gewinnen wir durch Abstraktion aus den Anschauungen die allgemeinen Begriffe, die „Zeichen" für viele Dinge sein können (obwohl sie als Zeichen selbst nur etwas Individuelles sind). Auch in Gott sind nur Ideen der Einzelgegenstände. Und nur Individuelles ist wirklich. Somit ist auch die Frage nach dem Grund der Individualität ganz müßig.

---

[117] Tatsächlich erkennt also doch auch Occam an, daß sich die Erkenntnisakte durch ihre Beziehung zu verschiedenen Gegenständen (Baum, Haus usw. unterscheiden. Dieses Moment aber am Erkenntnisakt kann als „Begriff" oder allgemein als „Inhalt" bezeichnet werden. Vermutlich sollte die thomistische Spezies dies ausdrücken; hat sie Thomas wirklich als Abbild der Dinge gefaßt, so ist Occams Lehre als Fortschritt anzuerkennen.

In der Auffassung des menschlichen Seelenlebens sind Duns wie Occam — im Gegensatz zu dem thomistischen Intellektualismus — entschiedene *Voluntaristen* (voluntas heißt Wille).

Schon Duns lehrte: nicht das Objekt, sofern es vom Verstande erkannt wird, determiniert das Wollen, vielmehr bestimmt sich der Wille selbst. Er ist stets auf das Gute gerichtet; der Verstand hat nur zu zeigen, worin das Gute im einzelnen Falle bestehe. Demnach ist er dem Willen dienstbar, und er wird auch insofern von diesem beherrscht, als er den Verstand auf Objekte hin- oder von ihnen ablenken kann[118]. Hat aber der Wille Vorrang vor dem Verstande, so ergibt sich, daß die höchste Glückseligkeit der Menschen nicht im Erkennen (in der Anschauung Gottes), sondern im Wollen (in der Liebe Gottes) besteht.

Der Voluntarismus von Duns und Occam macht sich auch geltend in ihrem Begriff von *Gott* und von dem *Guten*. Bei Thomas erscheint der göttliche Wille an den Intellekt (Gottes Weisheit) gebunden und inhaltlich dadurch bestimmt. Bei Duns und Occam ist der *Wille* in Gott das oberste Prinzip, der schlechthin souveräne Faktor, der keine Beschränkung (auch nicht von seiten des Intellekts) zuläßt. Gott hat danach die Welt aus absoluter Willkür geschaffen. Er hätte sie gerade so gut *nicht* oder als eine ganz andere schaffen können. Dieser Wille Gottes ist durch nichts determiniert, er ist die letzte Tatsache, über die hinaus nach Ursachen oder Gründen nicht mehr gefragt werden darf.

Und während Thomas lehrt, Gott gebietet *dasjenige* als das sittlich Gute, was seine Weisheit als gut erkennt, behauptet Duns, das sittlich Gute sei nur deshalb gut, weil Gott es geboten habe; ja, Occam scheut nicht vor der Folgerung zurück, Gott hätte auch das, was den Menschen als schlecht und verbrecherisch erscheint, zum sittlich Gebotenen machen können. Nicht die praktische Vernunft des Menschen (sein „Gewissen") kann also aus sich das Gute erkennen, sondern die Autorität der Offenbarung (und damit die der Kirche) hat darüber zu entscheiden. So wird auf dem Gebiet der sittlichen Wertschätzung und des Handelns eine ähnliche Scheidung von Glaube und Vernunft, Theologie und Philosophie angebahnt wie auf dem Gebiet des Theoretischen. War dies auch zunächst im Interesse des Glaubens und der kirchlichen Autorität gemeint, so ist es wohl zu begreifen, daß die Vernunft, aus der Dienstbarkeit des Glaubens als untauglich entlassen, bald ihre

[118] Man denke an die willkürliche Aufmerksamkeit.

eigenen Wege ging und schließlich auch gegen den Glauben sich richtete.

Wenigstens gegen die kirchliche Autorität hat sie sich schon bei Occam gemeldet. Im Kampfe zwischen Papsttum und Staatsgewalt tritt er entschieden für die letztere ein. Seinem nominalistischen Individualismus entspricht es dabei, daß er den Staat als ein Produkt des Interesses der Individuen auffaßt.

§ 14. Meister Eckhart.

Auch in unserem, ganz skizzenhaften, Bild der mittelalterlichen Philosophie darf die Mystik nicht fehlen. Überhaupt ist ja das Geistesleben dieser Periode viel reicher, als man jetzt gewöhnlich annimmt, und es war damals (wie z. B. Duns' Kritik der Gottesbeweise zeigt) noch manche Anschauung innerhalb der Kirche möglich, die heute rasch der Verdammung anheimfallen würde. Den Mystikern ist gemeinsam eine gewisse Geringschätzung der philosophischen und theologischen Spekulation; sie sehen darin eitle Wißbegierde (curiositas), die das Herz kalt lasse und nicht die richtige Lebensführung bewirke; diese aber sei das wichtigste an der Religion.

Nur das Haupt der Mystiker soll hier Erwähnung finden: Meister Eckhardt († 1329). In seinen philosophischen und theologischen Ansichten ist er völlig von dem Lehrer seines Ordens, dem hl. Thomas, abhängig. Aber als eine viel originellere Persönlichkeit wird er durch das tiefe Gefühl und den ursprünglichen Instinkt seiner Frömmigkeit vielfach über die Grenzen der thomistischen Gedankenwelt hinausgeführt. Weil er dabei überzeugt ist, daß der eigentliche Kern der Religion gerade bei Menschen von schlichter Frömmigkeit das feinste Verständnis finde, so hat er sich der deutschen Sprache bedient (und er hat dabei durch seine geniale Sprachgewalt die Grundlage unserer philosophischen Ausdrucksweise geschaffen).

Mit dem Thomismus vereinigten sich bei ihm neuplatonische Gedanken, die er wohl dem Scotus Eriugena verdankt. So erscheint ihm der Weltprozeß als eine Selbstoffenbarung der Gottheit. Sie ist das Reale in allen Dingen. Irrtum und Sünde kommt daher, daß das Geschöpf etwas Besonderes sein will. Alles Heil liegt in dem völligen Aufgehen in Gott. Dabei muß die

Seele auch all ihr Wissen von der Welt abstreifen[119]. Sie erfaßt Gott in übervernünftiger Weise; ihr Nichtwissen ist Höchstes, seliges Schauen, Einswerden mit Gott. Dieser Zustand der „Vergottung" ist freilich nicht ausreichend in Begriffe zu fassen: er ist ein absolutes Erleben, nicht Objekt unseres Denkens. Wo die Seele gleichsam alle Selbstheit abgestreift hat, gleichsam Nichts geworden ist, da kann Gott werden; in einer selbstischen Seele kann er nicht entstehen.

Als besonders wertvolles Mittel, den Eigenwillen der Kreatur auszurotten, preist er das Leiden. Rechtes Leiden ist „eine Mutter aller Tugend"; „es drücket des Menschen Herz nieder also, daß er sich nicht kann aufrichten ... und muß demütig sein. Nun liegt aber die höchste Hoheit der Höhe in dem tiefsten Grunde der Demut." Diese Verdemütigung ist notwendig zur Verschmelzung mit Gott. Für diese aber gilt das Wort: „Selig sind, die in Gott sterben." „Wer einmal wird berühret von der Wahrheit und von der Gerechtigkeit und von der Güte, hinge auch alle Pein der Hölle daran, der Mensch könnte sich nie einen Augenblick davon abkehren." Deutlicher kann die Schätzung des Eigenwertes des Wahren und Guten (abgesehen von jeglicher „Vergeltung" im Jenseits) eigentlich nicht zum Ausdruck gebracht werden.

Es stimmt damit überein, daß Eckhart den Kern der Religion im Sittlichen sucht[120]. „Das wahre Leben liegt nicht daran, daß wir süßer Worte und geistlicher Geberden sind, und daß wir großen Schein von Heiligkeit haben." Auch kann uns der Versöhnungstod Christi nicht die eigene Leistung abnehmen: wir sollen selbst alle so werden wie er war. „Es hilft mir nicht, einen vollkommenen Bruder zu haben, ich muß selbst vollkommen werden." Dabei sollen wir aber nicht in knechtischer Furcht vor Gott befangen sein: „Was ein Tropfen ist gegen das Meer, das ist aller Menschen Sünde gegen Gottes unergründliche Güte."

---

[119] Spätere Mystiker wie Tauler († 1836) und der Verfasser der „Theologie deutsch" (1516) gehen soweit, in der Vernunfteinsicht geradezu ein Hindernis für die göttliche Glaubenseingießung zu sehen; der Mensch müsse sich ganz passiv verhalten, sich ganz der Gnade Gottes hingeben. Das leitet hinüber zur Ansicht Luthers: die Vernunft sei eine „Erzfeindin des Glaubens", eine „Hure des Teufels", Aristoteles ein „verdammter, schalkhafter Heide". Die „vernünftige" Grundlage des Glaubens (an der die katholische Kirchenlehre festhielt) ist damit aufgegeben, der Glaube ganz auf mystisches Erleben gegründet.

[120] Dieser Zug, wie auch der vorher erwähnte, wird uns bei Kant wieder begegnen.

Das Leben in und mit Gott wird ganz von selbst das Handeln beeinflussen. Dieser größte unserer Mystiker ist fern davon, untätige Beschaulichkeit am höchsten zu stellen. „Wenn einer im dritten Himmel verzückt wäre wie Paulus, und sähe einen armen Menschen, der einer Suppe von ihm bedürfte, es wäre besser, er ließe die Verzückung und diente dem Dürftigen.“ Der Wert der kirchlichen Frömmigkeitsübungen verblaßt so gegenüber dem des sittlichen Handelns: „Das Herz wird nicht rein von dem äußeren Gebet, sondern das Gebet wird rein vom reinen Herzen.“ Den Reliquienverehrern ruft Eckardt zu: „Leute, was sucht ihr am toten Gebein? Warum suchet ihr nicht das lebendige Heiligtum, das euch geben mag ewiges Leben? Denn der Tote hat weder zu geben noch zu nehmen.“

Eckhart will mit dem allen sich durchaus nicht in Gegensatz zur kirchlichen Ordnung und Lehre stellen; aber in ihm wie in den meisten Mystikern regen sich geistige Kräfte, die allerdings geeignet sind, den Menschen der kirchlichen Autorität entwachsen zu lassen. Denn in dem mystischen Verhältnis der Seele zu Gott erscheint die Vermittlung der Kirche leicht überflüssig und die Bedeutung eines einmaligen historischen Ereignisses (wie des Erlösungstodes Christi) wird nicht mehr als absolut entscheidend für das Heil des Menschen angesehen.

§ 15. Nicolaus Cusanus.

Derjenige Denker, in dem sich besonders deutlich der Übergang von der mittelalterlichen zur neueren Philosophie darstellt, ist Nicolaus Cusanus[121] (1401—64). In seinen Glaubensüberzeugungen steht er noch ganz auf dem Boden des katholischen Dogmas, aber sein Philosophieren verläßt vielfach die Bahnen der Scholastik.

Vier Stufen der Erkenntnis unterscheidet er[122]. 1. Die Sinne (nebst der Einbildungskraft) liefern nur unbestimmte und unverstandene Bilder; 2. vom Verstand (ratio) werden sie als verschieden erkannt und benannt; 3. die durch Verstandesunterscheidungen gesonderten Gegensätze sucht die Vernunft (intellectus)

[121] Aus Kues bei Trier; doch verdankte er seine Bildung im wesentlichen Italien, wo er auch hauptsächlich wirkte (zuletzt als Cardinal).

[122] Zutreffend, sofern man darunter nicht getrennte Erkenntnisvermögen, sondern in aller wirklichen Erkenntnis enthaltene Elemente versteht. Die 4. Stufe entspricht der Idee des Absoluten.

auf höhere Einheiten (umfassende Allgemeinbegriffe) zurückzuführen; so wird sie etwa die Gegensätze des Größten und Kleinsten unter dem Begriff der Größe vereinigen; 4. seine höchste Stufe erreicht dieses Streben nach Einheit in der mystischen Anschauung, die der Einheit aller Gegensätze unmittelbar (intuitiv) inne wird. Da es aber ohne Unterscheidung und Gegensatz eigentlich keine begriffliche Erkenntnis gibt, so ist diese oberste Stufe überbegriffliche (nicht „sinnliche", aber „intellektuelle") Anschauung; sie ist bewußte Unwissenheit (docta ignorantia).

Ihr Gegenstand aber ist das Absolute, Gott, die Einheit der Gegensätze (coincidentia oppositorum).

Die uns umgebende Wirklichkeit aus Gott logisch abzuleiten, wird nicht versucht. Die Erfahrungswelt, der Inbegriff aller Einzelwesen, wird somit als etwas rein Tatsächliches, insofern Zufälliges, Irrationales anerkannt. Das Individuelle ist da, kann aber nicht als logisch notwendig abgeleitet und damit begriffen werden. Mit dieser Anerkennung des Einzelwesens in der Besonderheit seiner Existenz verbindet sich die Tendenz, es auch in seinem Eigenwert zu begreifen. (Gerade hierin zeigt sich die Verwandtschaft des Cusanus mit der Renaissancephilosophie.)

In seinen späteren Schriften wird die Kluft zwischen Gott und der Welt und damit zwischen dem Absoluten und der Mannigfaltigkeit des Individuell-Wirklichen mehr und mehr zu überbrücken gesucht durch den Gedanken, daß die geschaffene Welt die Selbstoffenbarung Gottes sei[123]. Damit wird die Aufgabe gestellt, nicht sowohl durch mystische Erlebnisse in den Tiefen der eigenen Seele, als vielmehr durch die wissenschaftliche Erforschung der äußeren Natur und ihrer Gesetze sich der Gotteserkenntnis zu nähern. Daß aber das Ziel im Unendlichen liege, gilt jetzt nicht mehr als Mangel der Erkenntnis, sondern als erhebendes Zeichen ihrer unerschöpflichen Fülle. Ja, Cusanus gelangt bis zu dem ganz modern anmutenden (von Lessing besonders wirksam ausgesprochenen) Gedanken, daß nicht der Besitz, sondern der Erwerb des Wissens das Wertvollste sei. Auch in die gesetzmäßigen Betätigungsweisen des Geistes bei diesem Erkenntniserwerb hat er tiefe Blicke getan. Im Geiste entdeckt er auch den Ursprung jedes Urteils über den Wert der Dinge. Wert ist nicht etwas, was absolut

[123] Insbesondere erscheint der Mensch (Mikrokosmus, d.i. „die kleine Welt") als Darstellung Gottes, insofern er nicht nur (objektiv) die Gegensätze in sich trägt, sondern auch (subjektiv) darum weiß.

(d. h. ohne ein wertendes Subjekt) da wäre. „Ohne die Fähigkeit des Schätzens gibt es keinen Wert. Ohne den Geist wäre also alles Geschaffene wertlos gewesen."

Modern wie diese Anerkennung der Unendlichkeit des Erkenntniswegs, wie die Hinwendung vom Objektiven auf das erkennende und wertende Subjekt, ist endlich auch die Einsicht in die Bedeutung des subjektiven Faktors innerhalb der Religion und damit eine Neigung zur Toleranz. Die mannigfachen Formen und Bräuche der Gottesverehrung, bei den verschiedenen Völkern erscheinen Cusanus nur als Versuche, das Unbegreifliche zu begreifen, das Unnennbare zu benennen, dem *einen* absoluten Sein sich zu nähern.

Modern ist er endlich in seiner Kosmologie. Er leugnet den Wertgegensatz zwischen der Sternenwelt und der Welt „unter dem Monde" (der „sublunarischen"), den die scholastische Philosophie von Aristoteles übernommen hatte. Er lehrt zwar noch nicht die Drehung der Erde um die Sonne, aber doch, daß sie sich bewege. Absoluter Mittelpunkt der Welt sei die Erde nicht, denn einen solchen gebe es nicht. Wo der Mensch sich auch befinde, stets werde er meinen, im Mittelpunkt zu sein. Das beweise, daß alle Orts- (und Bewegungs-)bestimmung *relativ* sei.

§ 16. Verfall und Erneuerung der Scholastik.

In den letzten Jahrhunderten des Mittelalters hielt die scholastische Philosophie zwar an den großen Systemen des 13. Jahrhunderts fest, aber man setzte meist jetzt *die* Grundbegriffe und Grundanschauungen als etwas Gegebenes und Selbstverständliches voraus und man verlor sich mehr und mehr in die Behandlung von Detailfragen, die oft in weltfremde Spitzfindigkeiten und leere Wortgefechte auslief. Dabei artete die spezifisch scholastische Methode, die mehrfach wiederholte Vorführung von formal-logischen Gründen und Gegengründen (unter Vernachlässigung der Erfahrung) immer mehr aus. Die philosophische Sprache wurde immer nachlässiger und barbarischer.

Als nun gegen Ende des 14. und im Laufe des 15. Jahrhunderts der *Humanismus* erwuchs und damit eine Beschäftigung mit der antiken Literatur in viel weiterem Umfange als bisher und in neuem Geiste eintrat, da wendete sich vielfach die Jugend hoffnungsfreudig diesem frischen Arbeitsfelde zu, das reicheren Ertrag versprach als die Fortführung der subtilen scholastischen Strei-

tigkeiten. Auch auf dem Gebiete der Philosophie zeigt sich, daß gerade die regsten Geister nunmehr der Scholastik müde waren; man griff so auf die antiken Philosophen zurück, und man machte zugleich den Versuch, neue Systeme zu schaffen. Freilich dauerte es sehr lange, bis Werke zustande kamen, die sich den großen scholastischen Systemen an die Seite stellen konnten. Aber diese neuen Versuche hatten doch weit größere Entwicklungsmöglichkeit, zumal, da sie immer mehr dem Einfluß der kirchlichen Autorität und Lehre sich entzogen, dagegen Fühlung suchten mit der aufblühenden modernen Naturwissenschaft.

Zu dieser für die Kirche bedrohlichen Entwicklung kam dann noch der Abfall weiterer Gebiete infolge der Reformation. In dieser Not war es bekanntlich in erster Linie der Jesuitenorden, der mit Erfolg es unternahm, die leitenden Gesellschaftsschichten bei der Kirche zu halten oder für sie zurückzugewinnen. Seine geistigen Waffen in Theologie und Philosophie aber entnahm er hauptsächlich den Werken des hl. Thomas. So erfolgte eine Erneuerung des thomistischen Systems, um die sich besonders der Spanier Franz Suarez (1548—1617) verdient machte.

Und wieder hat man im 19. Jahrhundert auf Thomas zurückgegriffen im Kampfe gegen die inzwischen mächtig entwickelte moderne Philosophie und das von ihr durchtränkte moderne Geistesleben. Als deutsche Vertreter dieser thomistischen Neuscholastik sind zu nennen: der Jesuit Joseph Kleutgen (1811—83)[124], Albert Stöckl[125] (1823—95, Professor in Eichstätt) und Constantin Gutberlet[126] (geb. 1837, Professor in Fulda), Otto Wilmann[127] (geb. 1839; bis 1903 Professor in Prag), Victor Cathrein[128] (geb. 1845, Professor der Moralphilosophie im Jesuitenorden), Josef Geyser (geb. 1869, Professor in Münster) u. a.

Es wäre also ganz irrig, die scholastische Philosophie lediglich als eine Erscheinung des Mittelalters anzusehen; das System des hl. Thomas, geschirmt und verbreitet durch den weltumspannenden Einfluß der katholischen Kirche, behauptet auch noch im Geistesleben der Gegenwart eine machtvolle Stellung.

[124] Philosophie der Vorzeit 2 Bde. 1860/63 2. A. 1878.

[125] Lehrbuch der Philosophie, 3 Abt. 1868, 8. A., herausgegeben von G. Wohlmuth 1905 ff.

[126] Lehrbuch der Philosophie, 6 Tle., 1878—9, 3. A. 1896—1900.

[127] Geschichte des Idealismus, 3 Bde. 1894—97, 2. A. 1907.

[128] Moralphilosophie, 2 Bde. 1890 f. 3. A. 1899.

Literatur.

Die Ausgaben der Originalwerke der behandelten Philosophen sind in dem gleich unten genannten Werk von Überweg genau verzeichnet; sie mußten hier des beschränkten Raumes wegen fortbleiben.

Übersetzungen einiger Hauptwerke finden sich in der Reclam'schen Universalbibliothek und — in größerem Umfang — in der vom Verlag Felix Meiner, Leipzig, herausgegebenen „Philosophischen Bibliothek".

Als bedeutsamste allgemeine Darstellungen der griechischen, bzw. abendländischen Philosophie sind anzuführen:

Fr. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, fortgeführt von Max Heinze, I. Teil. Das Altertum. 10. A. hg. von Karl Praechtler. 1909. II. Teil. Das Mittelalter. Hg. von Matthias Baumgartner. 1915. 10. A. (Das Werk enthält am vollständigsten die Angaben über die Ausgaben der philosophischen Originalwerke und über die philosophiegeschichtliche Literatur und ist darum für wissenschaftliche Arbeiten unentbehrlich.)

*Th. Gomperz, „Griechische Denker". 3. A. 1911. 3 Bände.

W. Windelband, „Geschichte der Philosophie". 5. A. 1910.

R. Eucken, „Die Lebensanschauungen der großen Denker". 9. A. 1911.

*P. Deussen, „Die Philosophie der Griechen". 1911.

A. Stöckl, „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie". 3. A. 1889 (vertritt den katholisch-neuscholastischen Standpunkt).

E. von Aster, „Große Denker" (Sammelwerk), I. Bd. 1911.

„Allgemeine Geschichte der Philosophie", Sammelwerk in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart" Teil I, Abt. V 2. A. 1913. (Darin ist die antike Philosophie von H. v. Arnim, die mittelalterliche von Clem. Bäumker behandelt.)

An Schriften über einzelne Philosophen oder philosophische Richtungen seien noch genannt:

*E. Kühnemann, „Grundlehren der Philosophie," „Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Plato". 1899.

O. Willmann, „Geschichte des Idealismus", 3 Bde. 2. A. 1908.

E. Laas, „Idealismus und Positivismus", Bd. I. 1897 (über Protagoras).

K. Joël, „Der echte und der xenophontische Sokrates". 2. Bde. 1893—1901.

A. Döring, „Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem". 1895.

H. Maier, „Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung" 1913.

*W. Windelband, „Platon". 3. A. 1901.

P. Natorp, „Platos Ideenlehre". 1903 (von neukantischem Standpunkt aus).

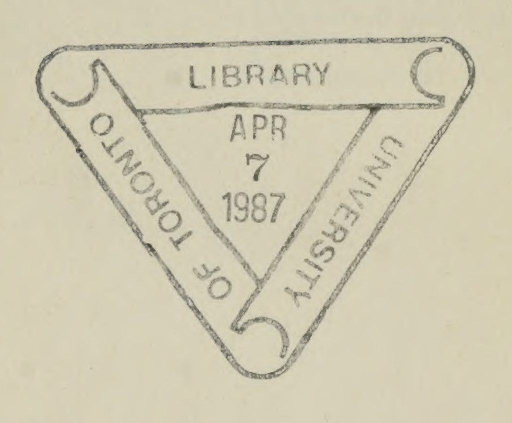
*H. Siebeck, „Aristoteles". 2. A. 1902.
Fr. Brentano, „Aristoteles und seine Weltanschauung." 1911.
P. Barth, „Die Stoa". 2. A. 1908.
G. v. Hertling, „Augustinus". 1902.
J. Mausbach, „Die Ethik des hl. Augustinus", 2 Bde. 1909.
M. Grabmann, „Thomas von Aquin". 1912.
von Eicken, „Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung" 1887.
K. Werner, „Die Scholastik des späteren Mittelalters". 1881 ff.
M. Grabmann, „Geschichte der scholastischen Methode", 2 Bde. 1909—11.
J. Verweyen, „Philosophie und Theologie im Mittelalter". 1911.
Auch sei erwähnt:
L. Schmidt, „Ethik der alten Griechen". 1881.
R. Pöhlmann, „Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus", 2 Bde., 1893 und 1901.
P. Wendland, „Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum". 1907.

* Die mit einem Sternchen bezeichneten Bücher werden demjenigen, der die antike und mittelalterliche Philosophie genauer zu studieren wünscht, in erster Linie empfohlen. Ihnen schließt sich auch vorzugsweise unsere Darstellung, bisweilen ganz eng, an.

Verzeichnis der behandelten Philosophen.

Verzeichnis der Stellen, an denen philosophische Fachausdrücke erklärt sind.







UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 10 11 02 14 007 7